

# **A “Antropologia da Kolakeia” e a Questão da Ética**

**Lara Damasceno Bravo González**

**Dissertação de Mestrado em Filosofia Geral**

**Maio, 2018**

---

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Filosofia Geral, realizada sob a orientação científica do Professor Dr. Mário Jorge de Carvalho.

# A “Antropologia da Kolakeia” e a Questão da Ética

Lara Damasceno Bravo González

## Resumo

**Palavras-chave:** Ética, Antropologia, Antropologia filosófica, Bem, Eudemonismo, Hedonismo, εὐδαιμονία, κολακεία, ἡδονή, λύπη, εὐεξία, ἀγαθόν, Platão, *Górgias*.

No *Górgias* de Platão, entre 462 e 466, Sócrates desenvolve aquilo a que se pode chamar uma “antropologia da κολακεία”. É certo que está em causa um fenómeno específico: a κολακεία. Mas a descrição que faz da κολακεία acaba por equivaler a um esboço de estruturas fundamentais da vida humana – e de facto a qualquer coisa como uma descrição global do que está em causa num ser humano. O presente estudo concentra-se numa análise da referida parte do *Górgias* e procura fazer um levantamento pormenorizado das suas principais componentes.

# The “Anthropology of Kolakeia” and the Question of Ethics

Lara Damasceno Bravo González

## Abstract

**Key-words:** Ethics, Anthropology, Philosophical Anthropology, Good, Eudemonism, Hedonism, εὐδαιμονία, κολακεία, ἡδονή, λύπη, εὐεξία, ἀγαθόν, Plato, *The Gorgias*

In Plato’s *Gorgias*, between 462 e 466, Socrates develops what might be termed an “anthropology of κολακεία”. To be sure, he deals with a particular phenomenon, namely κολακεία. But his account of κολακεία amounts to a sketch of some fundamental structures of human life and indeed to a comprehensive outline of what a human being is all about. The present study focusses on this part of the *Gorgias* and presents a thorough analysis of its major components.

## ÍNDICE

Agradecimentos.....	1
Introdução.....	2
1- Considerações preliminares. Lugar da “antropologia da κολακεία” no contexto do <i>Górgias</i> . O fio de desenvolvimento da “partida de xadrez” entre Sócrates e os seus interlocutores. Nexos entre a questão da identificação da ῥητορική e a questão do superlativo sc. do Priamel da vida. O novelo das questões do <i>Górgias</i> e os principais lances da “partida de xadrez” jogada por Sócrates e os seus interlocutores entre o princípio do diálogo e 462.....	8
2- O ponto de partida da “antropologia da κολακεία”. A negação de que a ῥητορική seja uma τέχνη. Seu sentido e suas implicações. A tese sobre a ῥητορική como ἐμπειρία. A complexidade do <i>deficit</i> cognitivo em causa na tese de Sócrates sobre a ῥητορική como ἐμπειρία. Ligação com o começo do diálogo e a questão do <i>Priamel</i> das τέχναι. O mapa dos diferentes “estados cognitivos” que está implicado nas declarações de Sócrates. Um aspecto fundamental desse “mapa”: a complexidade do quadro de possibilidades desenhado por Sócrates. Análise desta escala de possibilidades: a) a falta de ἐμπειρία, b) a posse de ἐμπειρία, c) a falta de τέχνη, d) a posse de τέχνη. Como Sócrates acrescenta uma possibilidade adicional, que é a decisiva: a possibilidade de ἐμπειρία que se faz passar por τέχνη. Sentido, peculiaridade e implicações desta possibilidade adicional. A entrada em cena do fenómeno da <i>confusão</i> no “preâmbulo cognitivo” da “antropologia da κολακεία”.....	22
3- A desqualificação cognitiva da κολακεία e a sua segunda desqualificação: a desqualificação vital. Ῥητορική e κολακεία. Sentido em que se pode falar de uma “antropologia da κολακεία”. A questão da <i>θεραπεία</i> . Sentido e implicações desta noção como componente de base da “antropologia da κολακεία”. <i>θεραπεία</i> e tensão de não-indiferença. <i>θεραπεία</i> e intervenção ou “pilotagem”. A <i>θεραπεία</i> de si mesmo e a <i>θεραπεία</i> de outrem. Estrutura formal da <i>θεραπεία</i> – a vinculação da <i>θεραπεία</i> à estrutura da tensão de não-indiferença: <i>θεραπεία</i> e ἀγαθόν, εὐδξία, etc. A questão do “grau”: <i>θεραπεία</i> e superlativo – <i>θεραπεία</i> e <i>Priamel</i> . O nexo entre <i>θεραπεία</i> e o seu suporte cognitivo: <i>θεραπεία</i> e ignorância, <i>θεραπεία</i> e ἐμπειρία, <i>θεραπεία</i> e τέχνη, <i>θεραπεία</i> e a ἐμπειρία que se faz passar por τέχνη.....	32
4- A análise da multiplicidade das formas de <i>θεραπεία</i> . Seu papel no quadro da “antropologia da κολακεία”. Os princípios de multiplicação da <i>θεραπεία</i> , na análise apresentada por Sócrates. A multiplicidade dos campos de aplicação ou dos “objectos” de <i>θεραπεία</i> . O “mapa” destes campos. Sua importância enquanto corresponde a um “mapa” da complexidade da própria vida sc. daquilo a que diz respeito a tensão de não-indiferença em que estamos constituídos. Como essa multiplicidade traduz a complexidade inerente da própria tensão de não indiferença. O campo do σῶμα e o campo da ψυχή. Discussão do sentido e implicações destas noções, do papel que desempenham neste contexto e do	

complexo de fenómenos que lhes correspondem. A <i>θεραπεία</i> do corpo e a <i>θεραπεία</i> da <i>ψυχή</i> . Sua unidade fundamental. ....	49
5- Continuação da análise da multiplicidade das formas de <i>θεραπεία</i> . O segundo princípio de multiplicação: o contraste entre <i>θεραπεία</i> condutora e <i>θεραπεία</i> correctiva. Sentido e implicações deste contraste. Análise do nexo entre o que está aqui em causa e a estrutura formal da não-indiferença a que a <i>θεραπεία</i> é intrinsecamente relativa. ....	57
6- O resultado da conjugação destes dois princípios: o “ <i>quaternário</i> ” das formas de <i>θεραπεία</i> e o quaternário das <i>τέχναι</i> de <i>θεραπεία</i> identificadas por Sócrates. Sentido e implicações do “mapa” que assim se desenha. Discussão mais detida das noções usadas por Sócrates para a caracterização de cada uma das componentes do “quaternário” que desenha. ....	62
7- Do “ <i>quaternário</i> ” ao “duplo-quaternário”: o passo fundamental de constituição da “antropologia da <i>κολακεία</i> ”. A duplicação do quaternário e as suas raízes. De novo a questão dos “suportes cognitivos”. A concentração na relação <i>τέχνη/ἐμπειρία</i> -que-se-faz-passar-por- <i>τέχνη</i> . Pseudo- <i>τέχνη</i> e pseudo- <i>θεραπεία</i> . A génese do “duplo-quaternário”. A relação de espelho entre os dois “quaternários” em causa. O lugar da <i>κολακεία</i> no “duplo-quaternário”: a correlação entre o segundo-“quaternário” (o “duplo”) e a <i>κολακεία</i> . <i>Κολακεία</i> e pseudo- <i>τέχνη</i> e pseudo- <i>θεραπεία</i> . A <i>κολακεία</i> como <i>εἶδωλον</i> . O objecto da <i>κολακεία</i> como <i>εἶδωλον</i> . Os sentidos em que se pode falar do objecto da <i>κολακεία</i> como <i>εἶδωλον</i> . O papel central do <i>εἶδωλον</i> na constituição do “segundo quaternário”. Nexos entre isto e o papel do <i>εἶδωλον</i> no preâmbulo cognitivo” da “antropologia da <i>κολακεία</i> ”. O jogo de perspectivas entre os dois “quaternários”: como o segundo se confunde com o primeiro e produz um eclipse dele. Balanço preliminar. ....	71
8- A antropologia do “duplo-quaternário” e a questão da confusão entre <i>ἀγαθόν</i> (sc. <i>εὐεξία</i> , superlativo, etc.) e <i>ἡδονή</i> . Dois aspectos fundamentais: a análise que Sócrates faz dos “termos” desta confusão e a análise que faz da forma desta confusão. Aprofundamento deste último aspecto: <i>εἶδωλον</i> e <i>προσποιεῖσθαι</i> , <i>εἶδωλον</i> e “usurpação da identidade”. O modelo de confusão desenhado por Sócrates. A nova versão do <i>ὁμοῦ</i> de Anaxágoras. Contraste entre o conceito de <i>ὁμοῦ</i> em Anaxágoras e o conceito de <i>ὁμοῦ</i> que se acha no centro da “antropologia da <i>κολακεία</i> ”. Balanço final: a ambiguidade fundamental da <i>εὐεξία</i> sc. do <i>ἀγαθόν</i> e a questão da ética. ....	78
Bibliografia.....	86

## **Agradecimentos**

À minha avó Izete Damasceno pela sua arte e deslumbrante graça e determinação.

Um profundo agradecimento a todos aqueles que com o seu constante apoio e incentivo fizeram possível a realização desta dissertação de mestrado.

Ao Professor Doutor Mário Jorge de Carvalho pelo seu amor à filosofia e pela sua integridade e franqueza. Agradeço profundamente à sua impecável orientação, generosidade e disposição sempre humana. Agradeço igualmente à sua indiscutível cautela e responsabilidade na leitura, produção e transmissão da filosofia. Dedico para que muitas pessoas mais possam aprender e desfrutar do encanto dos seus pensamentos. Obrigada professor.

À Joana Ramos, pela sua amizade, total colaboração, humildade e paciência. Dedico para que todos os teus mais profundos desejos se realizem.

À minha amiga Carina Anselmo por abrir sempre a sua porta em Lisboa.

À sabedoria do meu bondoso guia espiritual, Geshe Kelsang Gyatso Rimpoché, por mostrar-me todos os dias que toda a felicidade que existe neste mundo surge de desejar que os outros sejam felizes.

Por último, com profundo amor dirijo um especial agradecimento à minha família: a Felipe pelo seu companheirismo e amorosa insistência, e aos meus pais, Gisele e Danilo, pelo seu apoio incondicional, admiração e amor puro.

## Introdução

O conceito de “antropologia da κολακεία” põe em destaque uma componente fundamental do *Górgias* de Platão, que é apresentada por Sócrates entre 462 e 466.

A perspectiva que encontramos desenhada neste passo vem no seguimento de um fio de desenvolvimentos urdido desde o princípio do diálogo. Se assim se pode dizer, a “antropologia da κολακεία” é como que mais um lance da complexa “partida de xadrez” jogada entre Sócrates e os seus interlocutores. Este lance pode ser descrito como um “xeque ao Rei” feito por Sócrates aos seus adversários – e um cabal entendimento desta “jogada” pressupõe a cuidadosa análise dos desenvolvimentos que precedem.

Por outro lado, o “xeque ao Rei” a que corresponde a “antropologia da κολακεία” é seguido por outros desenvolvimentos – ou, mais precisamente, por “contra-lances” ou “contra-ataques” montados pelos adversários de Sócrates (e que se caracterizam precisamente por “responderem” à “antropologia da κολακεία” e a tentarem pôr em xeque). Além disso, na continuação da complexa “partida de xadrez” com que se pode comparar o *Górgias*, o próprio Sócrates monta outros “lances” de ataque e contra-ataque, em que se reformulam muito significativamente as perspectivas desenhadas entre 462 e 466. Mas mais: se a “antropologia da κολακεία” se acha exposta não muito longe do princípio do *Górgias* (e é, portanto, seguida de um grande número de desenvolvimentos posteriores), isso de maneira nenhuma significa que ela fica para trás, como uma “peça” ou uma “jogada” a que se recorre num determinado momento, mas que é completamente ultrapassada pelo que vem depois. Pois, por um lado, as perspectivas sucessivamente expostas por Sócrates nunca chegam a abandonar a matriz fundamental da “antropologia da κολακεία”: expandem-na, complementam-na, aprofundam-na, sim – mas sempre de tal modo que que se vêm inscrever no seu quadro e dar seguimento às linhas fundamentais que nela se desenharam; e, por outro lado, os contra-ataques a que a posição de Sócrates é sucessivamente sujeita nunca chegam a dar verdadeiro “xeque-mate” à “antropologia da κολακεία” (i. e., ao seu núcleo: àquilo que dela é passado às novas versões mais complexas e aprofundadas da posição defendida por Sócrates no *Górgias*).

Nesse sentido, a “antropologia da κολακεία” é muito mais do que um momento de transição – um “lance” entre muitos outros – na trama do *Górgias*. Constitui, de facto, uma pedra angular daquilo que se desenha no diálogo (podemos acrescentar, para sermos mais precisos: do *fragmento* – da fixação de perspectiva não levada até ao fim,



interrompida a meio, antes de esclarecer tudo quanto seria indispensável para percebermos bem que tese sustenta e como se pode defender tal tese – que é o *Górgias* de Platão). E que assim é – que não há nada desse “ficar para trás” como algo que, entretanto, foi ultrapassado ou descartado – isso mesmo se indica com grande nitidez, mais para o final do *Górgias*, tanto em 506ss, quanto em 513ss., onde são recapituladas e retomadas as teses nucleares da “antropologia da *κολακεία*” e Sócrates tenta construir sobre a sua base.

De tudo isto resulta que, em última análise, para perceber bem o que está em causa na “antropologia da *κολακεία*”, conviria não apenas seguir o fio do diálogo do princípio até 462, mas ter também em conta toda a continuação da “partida de xadrez” do *Górgias*, de 466 até ao fim. Ora, o problema está em que é justamente isso que não se pode fazer neste breve estudo. De sorte que, no fundamental, temos de nos ater aos limites da referida passagem (entre 462 e 466) e estudar, portanto, como que um “fragmento do fragmento”

Mas, sendo assim, não deixa de acontecer que a própria “antropologia da *κολακεία*”, tal como se acha desenhada entre 462 e 466, constitui, de certo modo, uma *unidade isolável*: um “todo”, com as suas características próprias – e, para além disso, também um “todo” muito complexo, cuja análise requer uma grande quantidade de passos e tem a dimensão correspondente ao formato prescrito para uma tese de Mestrado. Por isso, mesmo correndo o risco da unilateralidade resultante de não se poder seguir a totalidade do *Górgias*, pretende-se levar a cabo um detido exame desta “unidade isolável” – a “antropologia da *κολακεία*” – e dar, assim, um contributo para a discussão do *Górgias* e dos problemas que nele estão em jogo.

Há, de resto, várias razões que fazem deste pequeno fragmento do *Górgias* uma espécie de “mina” onde, de forma muito condensada, se trata de questões importantes e mesmo decisivas.

A expressão “antropologia da *κολακεία*” não é uma expressão do *Górgias* (ou do *corpus platonicum*). Cunhamo-la para designar economicamente a peça nuclear do *Górgias* que encontramos exposta entre 462 e 466. Esta expressão pode sugerir que o que está em causa orbita em torno do fenómeno da *κολακεία*: uma focagem “antropológica do fenómeno da *κολακεία* – que certamente não o considera só a ele, antes leva em conta justamente o seu enquadramento (a constelação de fenómenos a que pertence, etc.), mas se cinge, de todo o modo, a uma abordagem muito específica, concentrada num fenómeno regional., etc. Sucede, porém, que esta sugestão é

enganadora. É claro que aquilo a que aqui chamamos “antropologia da *κολακεία*” tem que ver com o fenómeno da *κολακεία* (e é precisamente por isso que toma essa designação). Mas o ponto decisivo está em que, para expor o papel que cabe à *κολακεία*, Sócrates (o Sócrates do *Górgias*) produz uma descrição de aspectos nucleares da estrutura global da vida humana. A *κολακεία* desempenha, é verdade, um papel central naquilo que diz. Mas, por outro lado, não é menos verdade que a “antropologia da *κολακεία*” comporta muito mais do que teses regionais, relativas a um fenómeno circunscrito: representa, de facto, uma modalidade peculiar de “antropologia” – de inquérito abrangente sobre o que somos, o que nos faz, o que se passa connosco.

Antes do mais, importa ter presente que aquilo que está em causa na “antropologia da *κολακεία*” é ao mesmo tempo a) uma análise da *estrutura global da tensão de não-indiferença* a que estamos constitutivamente vinculados, b) uma análise da *estrutura global do campo da nossa acção* (sc. da nossa *intervenção*, da nossa possibilidade de “pilotagem” da nossa própria vida) e c) uma análise do fundamental nexo de dependência que há entre os fenómenos analisados em a) e b) e uma indispensável componente de “pretensão cognitiva” ou de precisão de conhecimento, sem cuja presença ou sem cuja satisfação falta orientação a respeito do que importa e do rumo a tomar – tanto no que diz respeito à vida própria, quanto no que diz respeito à intervenção na vida de outrem.

Mas isto não é tudo. Em segundo lugar, há também que ter presente que a análise dos pontos referidos no parágrafo anterior se distingue, entre outras coisas, pelo facto de insistir na ideia de que a vinculação fundamental da tensão de não-indiferença a que estamos presos – a vinculação fundamental do respectivo “programa” (e tanto quer dizer também: a vinculação fundamental que marca a nossa relação tanto com aquilo que *nos acontece* quanto com aquilo que *fazemos*) – é uma vinculação a algo de *formal* e não a um complexo de desideratos com estas e aquelas determinações concretas. Esta é uma tese fundamental da “antropologia da *κολακεία*”. Também podemos expressar isto dizendo que, no seu núcleo, a vinculação da tensão de não-indiferença por que sempre nos achamos tomados é uma vinculação *formal* e não *material* (se entendermos este último conceito na acepção em que significa o oposto de formal)<sup>1</sup> Com efeito, tal como se acha compreendida na “antropologia da *κολακεία*”, a vinculação em causa (a vinculação original e constitutiva) é a vinculação ao *ἀγαθόν*, enquanto este último não

---

<sup>1</sup> *Grosso modo*, como sucede na terminologia de Kant, Scheler, etc.

<sup>2</sup> Àquele superlativo que, no *Górgias*, entra em cena desde o princípio, pois é ele que está em causa na

corresponde pura e simplesmente àquilo a que na gramática se chama o “grau normal”, antes corresponde a qualquer coisa como o “superlativo”: à “superlativação” ou “maximização de si”<sup>2</sup>.

Esta vinculação formal (ou o facto de a vinculação original – a vinculação “de fundo” – ser puramente formal) faz que a vida humana tenha de ter sempre a forma de uma “desformalização”, quer dizer: de uma identificação concreta do superlativo formal a que se acha constitutivamente vinculada. Ou, o que é o mesmo, a estrutura da referida vinculação formal implica que a vida humana tem de ter sempre no seu centro uma “equação” (ou um complexo de “equações”) de “desformalização” do superlativo formal para que naturalmente tende.

E isto, por sua vez, significa duas coisas. Por um lado, significa que a vida humana é, por natureza, um acontecimento de *reconhecimento de si mesma* ou de “*diagnóstico de si mesma*”, fundamentalmente dependente desse reconhecimento ou desse “diagnóstico”<sup>3</sup>. Por outro lado, significa também que esse “mecanismo” fundamental da nossa constituição – a “desformalização” do superlativo formal: o reconhecimento ou “diagnóstico de si mesma” que é parte integrante e decisiva da própria vida – está justamente exposto à possibilidade de “*deficit cognitivo*” e abre a porta ao cabimento de erros na relação com a própria vida.

Em terceiro lugar, importa ainda ter em conta que o modelo ou “mapa” do humano traçado pela “antropologia da *κολακεία*” apresenta uma forma muito própria de entender o cruzamento entre a) a tensão eudemonista, inerente à “natureza humana”, b) a interpelação ética e c) tanto a pressão de não-indiferença positiva que nos liga ao prazer, quanto a pressão de não-indiferença negativa que nos faz fugir do sofrimento etc. A “antropologia da *κολακεία*” procura compreender a articulação entre estes diversos elementos. E essa tentativa de compreensão passa, por um lado, por um levantamento da estrutura da nossa complexidade e, por outro lado, por aquilo que podemos descrever como uma das primeiras análises do fenómeno da confusão sc. por uma teoria do *olhar confuso* e da interferência que a confusão pode ter na

---

<sup>2</sup> Àquele superlativo que, no *Górgias*, entra em cena desde o princípio, pois é ele que está em causa na “Priamel” a que o texto de Platão alude. O nexos com o *Priamel* chama a atenção para o facto de a “natureza humana” estar, de raiz, referida ao superlativo de si justamente naquele peculiar modo de relação que encontramos expresso na própria estrutura do *Priamel*.

<sup>3</sup> Usamos aqui a palavra “reconhecimento” no sentido em que se fala – por exemplo, num contexto militar – de fazer um reconhecimento (da situação, do terreno, etc.). E o que está em causa é ao mesmo tempo: a) um sentido conativo (a tentativa de fazer tal reconhecimento e b) aquilo que essa tentativa procura alcançar: o apuramento do que se passa, de como as coisas são, etc.

desformalização do superlativo formal, i.e., no reconhecimento ou “diagnóstico de si mesma” de que tudo depende na própria vida.

São estas as principais razões por que, ainda que se trate apenas de uma pequena secção do *Górgias*, o que está em causa nela é, por um lado, bastante complexo e, por outro, decisivo – justificando amplamente que nos concentremos nestas poucas páginas e procuremos perceber os seus meandros. Trata-se de examinar as diversas componentes da “antropologia da *κολακεία*”, tal como aparece desenhada no *Górgias* entre 462 e 466. E trata-se de produzir, se assim se pode dizer, uma “leitura sismográfica” do seu fio de desenvolvimento – uma leitura atenta a todos os seus passos e dominada pela preocupação de não deixar escapar nada, por mínimo que seja. Mas, por outro lado, o que se procura não é uma leitura puramente descritiva ou doxográfica. Trata-se de focar o complexo de questões com que se confronta a “antropologia da *κολακεία*” e de constituir esta última em ponto de partida para a análise dessas questões.

O itinerário é, em traços largos, o seguinte:

1- Lugar da “antropologia da *κολακεία*” no contexto do *Górgias*. O fio de desenvolvimento da “partida de xadrez” entre Sócrates e os seus interlocutores. Nexos entre a questão da identificação da *ῥητορική* e a questão do superlativo sc. do *Priamel* da vida. O novelo das questões do *Górgias* e os principais lances da “partida de xadrez” jogada por Sócrates e os seus interlocutores entre o princípio do diálogo e 462.

2- O ponto de partida da “antropologia da *κολακεία*”. A negação de que a *ῥητορική* seja uma *τέχνη*. Seu sentido e suas implicações. A tese sobre a *ῥητορική* como *ἐμπειρία*. A complexidade do *deficit* cognitivo em causa na tese de Sócrates sobre a *ῥητορική* como *ἐμπειρία*. Ligação com o começo do diálogo e a questão do *Priamel* das *τέχναι*. O mapa dos diferentes “estados cognitivos” que está implicado nas declarações de Sócrates. Um aspecto fundamental desse “mapa”: a complexidade do quadro de possibilidades desenhado por Sócrates. Análise desta escala de possibilidades: a) a falta de *ἐμπειρία*, b) a posse de *ἐμπειρία*, c) a falta de *τέχνη*, d) a posse de *τέχνη*. Como Sócrates acrescenta uma possibilidade adicional, que é a decisiva: a possibilidade de *ἐμπειρία que se faz passar por τέχνη*. Sentido, peculiaridade e implicações desta possibilidade adicional. A entrada em cena do fenómeno da *confusão* no “preâmbulo cognitivo” da “antropologia da *κολακεία*”.

3- A desqualificação cognitiva da *κολακεία* e a sua segunda desqualificação: a desqualificação vital. *Ῥητορική* e *κολακεία*. Sentido em que se pode falar de uma

“antropologia da κολακεία”. A questão da θεραπεία. Sentido e implicações desta noção como componente de base da “antropologia da κολακεία”. θεραπεία e tensão de não-indiferença. θεραπεία e intervenção ou “pilotagem”. A θεραπεία de si mesmo e a θεραπεία de outrem. Estrutura formal da θεραπεία – a vinculação da θεραπεία à estrutura da tensão de não-indiferença: θεραπεία e ἀγαθόν, εὐεξία, etc. A questão do “grau”: θεραπεία e superlativo – θεραπεία e *Priamel*. O nexos entre θεραπεία e o seu suporte cognitivo: θεραπεία e ignorância, θεραπεία e ἐμπειρία, θεραπεία e τέχνη, θεραπεία e a ἐμπειρία que se faz passar por τέχνη.

4- A análise da multiplicidade das formas de θεραπεία. Seu papel no quadro da “antropologia da κολακεία”. Os princípios de multiplicação da θεραπεία, na análise apresentada por Sócrates. A multiplicidade dos campos de aplicação ou dos “objectos” de θεραπεία. O “mapa” destes campos. Sua importância enquanto corresponde a um “mapa” da complexidade da própria vida sc. daquilo a que diz respeito a tensão de não-indiferença em que estamos constituídos. Como essa multiplicidade traduz a complexidade inerente da própria tensão de não indiferença. O campo do σῶμα e o campo da ψυχή. Discussão do sentido e implicações destas noções, do papel que desempenham neste contexto e do complexo de fenómenos que lhes correspondem. A θεραπεία do corpo e a θεραπεία da ψυχή. Sua unidade fundamental.

5- Continuação da análise da multiplicidade das formas de θεραπεία. O segundo princípio de multiplicação: o contraste entre θεραπεία condutora e θεραπεία correctiva. Sentido e implicações deste contraste. Análise do nexos entre o que está aqui em causa e a estrutura formal da não-indiferença a que a θεραπεία é intrinsecamente relativa.

6- O resultado da conjugação destes dois princípios: o “*quaternário*” das formas de θεραπεία e o quaternário das τέχναι de θεραπεία identificadas por Sócrates. Sentido e implicações do “mapa” que assim se desenha. Discussão mais detida das noções usadas por Sócrates para a caracterização de cada uma das componentes do “quaternário” que desenha.

7- Do “*quaternário*” ao “duplo-quaternário”: o passo fundamental de constituição da “antropologia da κολακεία”. A duplicação do quaternário e as suas raízes. De novo a questão dos “suportes cognitivos”. A concentração na relação τέχνη/ἐμπειρία-que-se-faz-passar-por-tέχνη. Pseudo-tέχνη e pseudo-θεραπεία. A génese do “duplo-quaternário”. A relação de espelho entre os dois “quaternários” em causa. O lugar da κολακεία no “duplo-quaternário”: a correlação entre o segundo-“quaternário” (o “duplo”) e a κολακεία. Κολακεία, pseudo-tέχνη e pseudo-θεραπεία. A κολακεία como

εἶδωλον. O objecto da κολακεία como εἶδωλον. Os sentidos em que se pode falar do objecto da κολακεία como εἶδωλον. O papel central do εἶδωλον na constituição do “segundo quaternário”. Nexo entre isto e o papel do εἶδωλον no “preâmbulo cognitivo” da “antropologia da κολακεία”. O jogo de perspectivas entre os dois “quaternários”: como o segundo se confunde com o primeiro e produz um eclipse dele. Balanço preliminar.

8- A antropologia do “duplo-quaternário” e a questão da confusão entre ἀγαθόν (sc. εὐεξία, superlativo, etc.) e ἡδονή. Dois aspectos fundamentais: a análise que Sócrates faz dos “termos” desta confusão e a análise que faz da forma desta confusão. Aprofundamento deste último aspecto: εἶδωλον e προσποιεῖσθαι, εἶδωλον e “usurpação da identidade”. O modelo de confusão desenhado por Sócrates. A nova versão do ὁμοῦ de Anaxágoras. Contraste entre o conceito de ὁμοῦ em Anaxágoras e o conceito de ὁμοῦ que se acha no centro da “antropologia da κολακεία”. Balanço final: a ambiguidade fundamental da εὐεξία sc. do ἀγαθόν e a questão da ética.

**1- Considerações preliminares. Lugar da “antropologia da κολακεία” no contexto do *Górgias*. O fio de desenvolvimento da “partida de xadrez” entre Sócrates e os seus interlocutores. Nexo entre a questão da identificação da ῥητορική e a questão do superlativo sc. do Priamel da vida. O novelo das questões do *Górgias* e os principais lances da “partida de xadrez” jogada por Sócrates e os seus interlocutores entre o princípio do diálogo e 462.**

Como vincámos, a “antropologia da κολακεία” está no meio de uma complexa partida de xadrez – de que constitui um desenvolvimento – e não pode ser entendida senão em referência à própria “partida” em causa (e, muito em especial, aos lances que a precedem). Mas, por outro lado, não cabe aqui seguir em pormenor o fio do *Górgias* desde o princípio até a 462. Temos de nos ater à consideração de alguns aspectos fundamentais (com tudo o que isso significa de insuficiência).

Neste quadro, o primeiro ponto a ter em atenção prende-se com a peculiar estrutura daquilo que descrevemos como uma espécie de “partida de xadrez”, com “lances” e “contra-lances”. Por um lado, vão-se seguindo os interlocutores de Sócrates, como se se rendessem uns aos outros e houvesse algo comparável a uma *corrida de*

*estafetas*. Mas, por outro lado, a mudança de interlocutores – e uma inegável margem de mudança nas posições que são defendidas por eles – não impede o que podemos descrever como a *unidade* da própria “partida de xadrez” em questão. Pois há qualquer coisa como um choque de posições que se define logo no início entre Sócrates e aquilo que lhe é proposto pelos representantes da sofística; e esse choque de posições mantém-se desde o princípio até ao fim, independentemente do facto de os interlocutores se irem sucedendo e de não haver exacta igualdade entre as posições que eles sustentam.

Mas isto não é tudo – e de certo modo até deixa escapar o essencial. Pois, o essencial está em que a sucessão de lances em que se desenvolve a “partida de xadrez” disputada no *Górgias* corresponde a qualquer coisa como uma *sucessiva mudança de escala* por parte dos dois adversários: Sócrates e os seus opositores. Quer dizer, a pressão exercida por cada uma das partes sobre a outra leva a que ataquem, se defendam ou contra-ataquem *entrando em pormenores* na focagem daquilo que, a princípio, só assoma muito sumariamente, numa captação menos precisa. Não se trata, portanto, de uma partida disputada sempre ao mesmo nível. As duas partes em conflito são obrigadas a uma reformulação muito mais diferenciada das teses (das constelações de determinações) que antes já apresentavam – e isto em *sucessivas vagas de aprofundamento* dos “ataques”, das “defesas” sc. dos “contra-ataques” a que correspondem também sucessivas versões, cada vez mais precisas e definidas, das concepções em confronto.

Em suma, tudo se passa num regime análogo àquele que é descrito por Pessoa, no poema da *Mensagem*, que tem por título *Horizonte*:

“Linha severa da longínqua costa –  
Quando a nau se aproxima ergue-se a encosta  
Em árvores onde o Longe nada tinha;  
Mais perto, abre-se a terra em sons e cores:  
E, no desembarcar, há aves, flores,  
Onde era só, de longe a abstracta linha.”<sup>4</sup>

Pois, por um lado, no poema, aquilo que a princípio aparece apenas como uma linha, à medida que nos vamos aproximando, “ganha corpo”, convertendo-se numa multiplicidade não apenas bidimensional, mas tridimensional (e ganhando muitas determinações que antes não apareciam); e, por outro lado, há uma sucessiva *iteração*

---

<sup>4</sup> F. PESSOA, *Mensagem*.

desse fenómeno. De sorte que, à medida que *continua* a aproximação, também aquilo que num segundo estágio ainda era uma linha sofre, por sua vez, um novo desdobramento – convertendo-se numa multiplicidade não apenas bidimensional e tridimensional, com muito mais determinações e assim sucessivamente. Algo semelhante caracteriza também as duas posições fundamentais em confronto no *Górgias*: elas vão tomando corpo, e, com elas, vai também tomando corpo e ganhando contornos muito mais precisos (com uma muito significativa mudança de escala) o campo de fenómenos – sc. o reconhecimento do campo de fenómenos (o retrato que fica traçado do campo de fenómenos) a que diz respeito esse conflito.

Este breve esboço terá de bastar, neste contexto, para fixar a estrutura *formal* do desenvolvimento em cujo quadro se vem inscrever a “antropologia da *κολακεία*”. Passemos agora da análise da forma aos *temas e questões* que estão em causa na “partida de xadrez” disputada entre Sócrates e Górgias (sc. os seus seguidores).

Desde do princípio, o *Górgias* tem que ver com a identificação de uma *τέχνη*: a *ῥητορικὴ*. E toda a discussão entre Sócrates e Górgias (sc. os seguidores de Górgias) incide sobre um conjunto de questões relativas à identificação da *ῥητορικὴ* (quer dizer, da *τέχνη ῥητορικὴ*).

O primeiro desses aspectos tem que ver com o próprio conceito de *τέχνη* (que, de resto, também não cabe analisar aqui senão num brevíssimo esboço).

O primeiro ponto a ter em conta é que uma *τέχνη* é, fundamentalmente, uma forma de saber (sc. de pretensão de saber) que se distingue pelo seu carácter *reservado* – quer dizer, por não fazer parte do património de saberes de que se dispõe pelo simples facto de ter acesso às coisas na forma que é comum aos seres humanos, uma vez que tenham atingido um estado *amadurecido* do seu desenvolvimento etc.<sup>5</sup>. Significa isso que o conceito de *τέχνη* pressupõe, só por si, que esse património de saber comum (o lote comum do saber que todos partilhamos) tem um carácter limitado – se assim se pode dizer, tem um “resto” a que não chega: que deixa de fora. Mas isso de tal modo que as fronteiras dessa limitação podem ser ultrapassadas em desenvolvimentos de que os seres humanos também são capazes – mas que supõem justamente um *rasgar de perspectiva* para lá do lote comum (conseguir ver, perceber coisas para que o

---

<sup>5</sup> Abstraímos aqui de todos os aspectos relativos à diferença de perspectiva entre as *identidades tribais* (que excluem as mulheres, as crianças, os escravos, os não-cidadãos etc.) – que eram as formas de auto-identificação predominantes na Grécia antiga – e a ideia de qualquer coisa como uma identidade do *universal humano*, que é a dominante no *mainstream* da cultura ocidental contemporânea.



património comum é cego). É isso que queremos dizer quando falamos de saber *reservado*.

Em segundo lugar, o acesso a esse saber comumente indisponível pode produzir-se *em diferentes direcções, alternativas* entre si – a que correspondem *diferentes* domínios de saber complementar e reservado. Nesse sentido, o conceito de τέχνη exprime um denominador comum: o que lhe corresponde é, de facto, uma multiplicidade de τέχναι.

Descontando todas as diferenças, o que está aqui em causa é aquilo que também se acha implicado na nossa perspectiva quando alguém precisa de que seja concertado algo, cujo funcionamento não entende (ou que, de todo o modo, não saber reparar), quando consultamos médicos etc. Em todos esses casos, há um limite da nossa própria capacidade de acompanhar e perceber as coisas – há qualquer coisa como um *território de opacidade*, em que a nossa aptidão cognitiva não entra. Mas, por outro lado, é também característico e significativo que *não* há apenas *um* território de opacidade desse tipo, mas sim uma *multiplicidade* deles – a que correspondem *diferentes modalidades de saberes que não possuímos*, que reconhecemos que são independentes uns dos outros e que pertencem, por assim dizer, a diferentes titulares – de tal modo que uns de entre os nossos semelhantes são possuidores *deste* e *daquele* entre esse saberes, enquanto outros estão na posse *de outro ou outros*, etc.

Em terceiro lugar, a forma de saber que está em causa no conceito de τέχνη tem que ver com uma *capacidade de intervenção eficaz*: é o saber que habilita a uma *interferência eficaz no curso das coisas*. Isso tem que ver com o aspecto decisivo da forma como o saber (a alternativa entre saber e não-saber) tem relevância na própria vida. Tudo passa pelo facto de, em última análise, a vida humana estar marcada por *tensões de não-indiferença*, em virtude das quais é *preferível* (é indispensável, é desejável, é urgente, etc.) que as coisas vão num sentido, se apresentem de um determinado modo – e não de outro. Por outro lado, poderia ser assim, mas de tal forma que pura e simplesmente nunca houvesse nada a fazer – isto é, as coisas seguissem sempre o seu próprio curso, sem qualquer possibilidade de interferência da nossa parte. Mas não parece ser assim. Quer dizer, não apenas há *não-indiferença* da nossa parte em relação ao rumo que as coisas tomam (decidida não-indiferença em relação a ser *assim* e não de outro modo – decidida diferença entre rumos, de tal modo que não são todos iguais, e decidida *tomada de partido* entre eles). Além do mais, sucede ainda que tudo isso sucede num contexto em que, pelo menos dentro de determinados limites, *parece*

*possível interferir no curso das coisas*, modificar ou mudar o seu rumo, encaminhando-o para aquilo que se pretende (e tanto quer dizer, parece possível pilotar a navegação da vida própria, moldando-a e moldando o curso das coisas em conformidade com o sentido da tensão de não-indiferença por que se está tomado).

O ponto decisivo, neste contexto, é que, pelo menos em muitos casos, a “*pilotagem vital*” de que estamos a falar requer qualquer coisa como um *saber* (um *saber intervir*, um *saber mudar o curso das coisas* – ou, como também podemos dizer, um *saber de pilotagem*) que assegure a sua eficácia. É esse papel decisivo da diferença entre saber e não-saber que justamente se faz sentir quando algo não funciona, queremos que funcione, mas há opacidade relativamente ao como-fazer-que-volte-a-funcionar – ou quando nos sentimos mal mas não sabemos o que fazer para melhorar etc. Em situações como essas, evidencia-se a diferença que pode fazer a posse de *saber* (justamente daquilo a que chamámos *saber de pilotagem*) ou a sua ausência – e que, pelo menos em muitos casos, o *saber de pilotagem* em causa *não está incluído no património do saber comum*, de que dispomos uma vez alcançados os “apetrechos cognitivos” da “maioridade” – os apetrechos correspondentes àquilo a que Aristóteles em *Metafísica* 981b chama τὰς κοινὰς αἰσθήσεις, ao caracterizar as τέχναι como algo que se situa παρὰ τὰς κοινὰς αἰσθήσεις.

Por outras palavras, acontecendo (como acontece) que pelo menos grande parte da nossa ligação à diferença entre saber e não-saber passa pelo facto de precisarmos daquela μεταβολὴ ἐπὶ τὴν ἀμείνω ἕξιν (daquela passagem para o estado melhor ou o estado preferível/preferido) a que é feita referência no *Teeteto* 167a, acontece também que uma significativa parte desse *saber de pilotagem vital*, em vez de estar imediatamente disponível, pertence, pelo contrário, a um campo de opacidade em que não se pode penetrar de uma vez por todas, de um assentada, mas antes só por desenvolvimentos alternativos – que correspondem justamente à encruzilhada das diferentes τέχναι (ao campo de possibilidades alternativas correspondentes à aquisição da forma de saber em causa na τέχνη A, na τέχνη B, na τέχνη C etc.).

O conceito de τέχνη designa, portanto, um saber deste tipo: um saber de pilotagem (de μεταβολὴ ἐπὶ τὴν ἀμείνω ἕξιν, no sentido referido). E a multiplicidade das τέχναι (a multiplicidade a que o conceito de τέχνη sempre de algum modo faz referência) designa essa multiplicidade e essa encruzilhada de possibilidades.

Mas, sendo assim, isso não esgota a carga semântica de que este conceito grego antigo é portador. Na verdade, o saber de pilotagem (o “saber-como”) de que estamos a

falar poderia ter sido entendido de diversos modos. Mas o facto é que na Grécia Antiga foi predominante entendido *de uma certa forma* – precisamente aquela que compreende a capacidade de intervenção eficaz (a capacidade de pilotagem do curso das coisas sc. de pilotagem eficaz da navegação própria, levando as coisas a onde se pretende que vão, fazendo que passem a ser como se prefere) como algo que requiere (e resulta de) uma *compreensão adequada do modo como está constituído e organizado o campo de realidade em que a intervenção* (a pilotagem) tem lugar. Quer dizer: o facto de, de raiz, a noção de τέχνη estar ligada à ideia de qualquer como um saber “prático” (de intervenção – um “saber-cómo” dirigido à μεταβολή ἐπὶ τὴν ἀμείνω ἔξιν) de maneira nenhuma impede que o conceito também ficasse associado à ideia de *penetração cognitiva* num determinado mínimo de realidade, percebendo eficazmente a sua estrutura e retirando o saber prático (o “know-how”) de qualquer coisa como um *acompanhamento adequado da natureza e estrutura das realidades em causa* (ou seja, não dissociando o *domínio prático* do *domínio cognitivo* ou do *domínio ontológico*, se assim se pode dizer, mas fazendo justamente o contrário: associando-os um ao outro).

A particularidade do conceito antigo de τέχνη, tal como se acha pressuposto no *Górgias*, consiste precisamente nisso. E isso de tal modo que, mesmo que não possamos (nem pertença aqui) seguir em pormenor esse aspecto, o conceito de τέχνη está sempre ligado à ideia da *decomposição de um dado campo de realidade* (sc. de um dado domínio de intervenção ou pilotagem) num “alfabeto de determinações fundamentais”, repetíveis. Quer dizer: conceito de τέχνη está sempre ligado à ideia da *decomposição de um dado campo de realidade* em qualquer coisa como uma *morfologia* e uma compreensão dos nexos entre os diferentes elementos alfabéticos assim identificados (quer dizer, para continuar a metáfora gramatical, uma sintaxe) – de tal modo que o saber de pilotagem (o “saber-cómo”) da τέχνη assenta sempre na ultrapassagem da opacidade<sup>6</sup> por via do domínio dessa “morfologia” e dessa sintaxe.

Com isto fica posta em destaque uma primeira personagem central do *Górgias*: a τέχνη e as τέχναι.

Mas importa agora voltar a nossa atenção para uma segunda personagem que é, em certo sentido, mais discreta (e, de tal modo assim, que até pode passar inteiramente despercebida), mas que nem por isso é menos central e menos decisiva, já para a compreensão da questão inicial do *Górgias* (que é a questão da identificação da τέχνη

---

<sup>6</sup> Da opacidade acima referida: da opacidade com que as coisas se apresentam para quem carece da τέχνη em causa.

ῥητορικὴ – questão que desencadeia tudo o mais no diálogo), já para a compreensão do próprio curso ulterior da discussão entre Sócrates e os seus interlocutores (e, em especial, para a compreensão do nexos que há entre a constelação de determinações que está em causa no princípio do diálogo e aquela que toma forma, a partir de 462, na “antropologia da *κολακεία*”). Essa segunda personagem principal é o *Priamel*. Com efeito, o *Górgias* faz seu – e põe no seu centro – aquilo a que a investigação filológica desde meados do séc. XIX chama *Priamel*<sup>7</sup>. Importa muito brevemente focar o que está em causa neste conceito e a importância de que se reveste.

Trata-se, antes do mais, de uma forma literária (ou de uma forma retórica) que consiste em enfatizar uma dada determinação, a que se pretende conferir especial destaque, pondo-a em contraste com uma série de outras, que servem, por assim dizer, de meio de contraste – de tal modo que o nexos entre elas e aquela a que se pretende conferir especial destaque cria ou aviva este destaque.

Aqui interessa especialmente o tipo de *Priamel* a que é feita referência no princípio do *Górgias*: o *Priamel de superlativo*. Este último distingue-se pelo facto de aquilo a que é conferido especial destaque nele ser a circunstância de um dado X corresponder a um *máximo de uma dada qualidade* – de tal modo que a sua posição superlativa é expressa justamente pondo-a em relação com um certo número de concorrentes ou candidatos alternativos a essa posição cimeira. Ou seja: pretende-se enfatizar que A é o que há de mais X (o que possui em máximo grau uma qualquer qualidade) e, para esse efeito, chama-se a atenção para o facto de A ultrapassar B e C e D, etc. no que diz respeito à qualidade X (e isto apesar de B, C, D, etc. serem já providos de X num elevadíssimo grau).

Mas, por outro lado (e, como já veremos, esse é que é, entre todos, o ponto decisivo), em vez de haver apenas *Priamel* de superlativos regionais (relativos à qualidade X, à qualidade Y etc.) – isto é, ao superlativo interno ao campo dessas qualidades) –, há também qualquer coisa a que podemos chamar o *Priamel do superlativo absoluto* (usando aqui a expressão “superlativo absoluto” não para designar o máximo inultrapassável de uma qualidade regional X, mas antes o *superlativo não-regional* – aquele que o é em relação a todas as qualidades, sem excepção, numa espécie de *comparação total*, que nada deixa de fora).

---

<sup>7</sup> Da muito vasta bibliografia destaca-se W. H. RACE, *The Classical Priamel from Homer to Boethius*, Leiden, Brill, 1982.

Por outras palavras, além das demais formas de *Priamel*, com alcance restrito, há também qualquer coisa como o *Priamel* do *superlativo total* – o *Priamel* do *melhor de tudo* – e, nesse sentido, o *Priamel* do *melhor absoluto*. Ora, um dos traços fundamentais da ocorrência desta forma literária – o *Priamel* – na Grécia Antiga, é justamente o papel criado por este tipo específico do *Priamel* (do superlativo) a que chamámos o *Priamel* do superlativo absoluto: o *Priamel* da comparação ou do confronto total, em que está em causa nada mais nada menos do que a identificação do *melhor de tudo*. Trata-se de um tema recorrente (de uma modalidade de *Priamel* recorrente) e que, na verdade, assume diversas formas. Casos há em que se acentua qualquer coisa como que um *condicionamento de perspectiva*: vinca-se que, para uns, o melhor de tudo é A, para outros é B, para outros C – ao passo que, para aquele que se está a pronunciar, o melhor de tudo é D. Noutras versões, a ideia do condicionamento de perspectiva está ausente: avança-se pura e simplesmente com a tese de que o melhor de tudo é *isto* ou *aquilo* (muito mais do que *estas* ou *aquelas* alternativas que são indicadas, por assim dizer, como candidaturas preteridas). Um terceiro tipo de *Priamel* do *superlativo absoluto* corresponde àqueles casos que, em vez de falarem apenas do superlativo propriamente dito (e, portanto, do primeiro lugar), ordenam as diferentes possibilidades, de tal modo que apresentam o *melhor de tudo* como sendo A, o *segundo melhor* como sendo B, o *terceiro melhor* como sendo C, etc.

Em tudo isto, importa, por outro lado, ter presente que o está em jogo não é pura e simplesmente uma *forma ou uma figura literária* corrente na literatura grega antiga.

O ponto decisivo é que essa forma literária radica, de facto, em qualquer coisa como uma *estrutura inerente da própria tensão de não-indiferença* que marca a constituição dos seres humanos. A não-indiferença (o não ser tudo igual: haver *pressão de preferência*, em virtude da qual se tende para X e não para Y etc.) está articulada como uma estrutura tal que não se reflecte pura e simplesmente num contraste de valores correspondente à alternativa entre 0 ou 1. Ela tem uma estrutura muito mais complexa: a estrutura como que de uma *escala* (B mais do que A, C mais do B, D mais do C, etc.) – e isso de tal modo que possui, se assim se pode dizer, como “ponto de fuga”, um superlativo (caracterizado por ultrapassar todos os outros mas não consentir ser ultrapassado por nada). Esta estrutura formal da própria não-indiferença constitui, se assim se pode dizer, a “ossatura”, o “esqueleto” dela – um “esqueleto” que pode ser preenchido por diversas identificações das “posições” ou “lugares formais” que

constituem essa escala (“mais”, “ainda mais”, “ainda mais do que isso” etc. – até a um máximo, isto é: até ao superlativo).

A estrutura do *Priamel de comparação perspectivística* (“para uns o melhor é isto, para outros aquilo”, etc.) põe especialmente em evidência o aspecto *formal*: há uma estrutura do próprio *Priamel* enquanto tal, comum às diferentes teses como pode ser preenchida e que é preenchida justamente com diversas desformalizações da “ossatura” ou do “esqueleto formal” do próprio *Priamel* perspectivístico. E, por outro lado, a estrutura do *Priamel de seriação ou de ranking* (“o melhor de tudo é A, o segundo melhor B, o terceiro melhor C”) põe em evidência a outra componente fundamental da tensão de não-indiferença que o fenómeno literário (a figura do *Priamel*) traduz: a pressão de não-indiferença dirige-se originalmente ao melhor de tudo – mas, se isso não for alcançável, transfere-se para o segundo melhor; se isso não for alcançável, transfere-se para o terceiro melhor, e assim sucessivamente – num mecanismo de transferência sempre ligado ao superlativo, mas que justamente admite a *possibilidade de uma espécie de sucedâneo*: o superlativo-dentro-do-alcançável ou o superlativo exequível.

Mencionamos tudo isto porque, no *Górgias*, a identificação inicial da τέχνη ῥητορική proposta por Górgias (justamente aquela que põe em marcha todo o curso ulterior do diálogo) recorre à estrutura do *Priamel* para fixar, se assim se pode dizer, a diferença específica da τέχνη ῥητορική – aquela que a distingue de todas as demais τέχναι. Górgias apresenta a ῥητορική como a τέχνη relativa ao “melhor de tudo” – e Sócrates lembra-lhe que a esse respeito se põe o problema expresso naquilo a que chamámos o *Priamel de comparação perspectivística*.

Mas vejamos melhor este aspecto.

Quando faz referência à forma do *Priamel*, Sócrates aceita justamente o contraste entre a componente *formal* (a estrutura universal ou comum, que é *constante*) e a componente de *desformalização* (as diferentes identificações concretas ou os diversos preenchimentos concretos – que são variáveis – da estrutura universal). É isso que acentua quando diz que a resposta dada por Górgias, ao falar de uma τέχνη do que é superlativo (τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων καὶ ἄριστα), não tem nada de claro ou inequívoco, pois isso é altamente controverso (ἀμφισβητήσιμον) – ou seja, está muito longe de ser algo a respeito do qual reine consenso. A estrutura da controvérsia em causa é tal, que, por uma parte, há desacordo em relação ao preenchimento concreto de um elenco de posições ou de funções formais (o melhor de tudo, o segundo melhor etc. – pois para uns o melhor de tudo é A, para outros B, etc.). Mas, por outra parte,

vendo bem, aqueles que discordam em relação ao que é que constitui o melhor de tudo (o segundo melhor, o terceiro melhor etc.) estão de acordo quanto à *própria estrutura formal dos contrastes* a respeito de cujo preenchimento concreto estão em desacordo.

Tudo isto de tal forma que o que assim entra em cena não é pura e simplesmente algo que desempenhe uma certa função num determinado momento da discussão e depois desapareça (uma personagem secundária, que logo fica para trás). Não: trata-se justamente de uma das personagens centrais do *Górgias*, a que sempre se volta no curso da discussão e em torno da qual, vendo bem, tudo gira (e isto do princípio até ao fim).

Acresce ainda um outro aspecto que se desenha com muita nitidez a partir do nexo entre 451d-e e 452a. Ao mesmo tempo que fala de um *Priamel* dos μέγιστα τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων sc. do μέγιστον ἀγαθόν, Sócrates fala também de qualquer coisa como um *Priamel* da ἐπιστήμῃ (sc. das τέχναι), com uma estrutura análoga ao primeiro – e, na verdade, constituído em correspondência a ele.

Consideremos um pouco mais detidamente o que está aqui em jogo.

Por um lado, Sócrates fala de qualquer coisa como uma controvérsia entre as diferentes τέχναι, que disputam entre si o lugar superlativo – e isto de tal forma que cada uma delas reclama essa posição (sc. aqueles que professam cada uma delas, reclamam para ela esse estatuto de τέχνη *superlativa*). Por outro lado, esse *Priamel das τέχναι* tem uma natureza tal que a ordenação de umas em relação às outras depende da questão de saber que posição aquilo que cada uma delas permite alcançar ocupa no quadro do primeiro *Priamel* do superlativo – isto é, no *Priamel* dos bens, no *Priamel* do μέγιστον ἀγαθόν τοῖς ἀνθρώποις. Quer dizer, o segundo *Priamel* referido por Sócrates – o *Priamel das τέχναι* – é *intrinsecamente relativo ao primeiro*. E a controvérsia (ἀμφισβήτησις), relativa ao segundo *Priamel* só se pode resolver se se conseguir resolver também a controvérsia relativa ao primeiro.

Ganha assim contornos mais nítidos a rede de nexos que estamos a tentar pôr em evidência – e qual é a personagem que dissemos que entra em cena neste princípio do diálogo, constituindo-se como personagem central (um protagonista) dele. Como dissemos, a questão de que tudo depende é a questão da identificação da ῥητορική. Mas, no seu afã de engradecer a sua própria τέχνη, Górgias traz à colação, implicitamente, aquilo que expressámos pela noção de *Priamel das τέχναι*. E fá-lo de tal modo que liga essa posição superlativa da ῥητορική entre as τέχναι – a sua versão do *Priamel das τέχναι* – ao superlativo da vida humana (a τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων καὶ ἄριστα) e, assim, ao *Priamel do superlativo absoluto*. Górgias estabelece este nexo de

tal modo que, na sua perspectiva, tudo o que diz (recorrendo, claro está, a conceitos que na verdade são puramente formais) é concreto e inequívoco; pois, na sua perspectiva, há uma única identificação concreta possível do superlativo do primeiro *Priamel* (e, por isso, também uma única identificação possível, clara e inequívoca do superlativo do segundo *Priamel* – e, portanto, da ῥητορικὴ). Sócrates, pelo contrário, entende que a questão do *Priamel* do superlativo absoluto tem um carácter intrinsecamente ἀμφισβητήσιμος – e que isso deixa a resposta de Górgias inteiramente dependente de maior clarificação – e, muito em especial, da clarificação da questão do *Priamel* do superlativo absoluto da própria vida.

Posto isto, percebe-se bem o complexo de fios que decorre deste ponto de partida. Há todo um complexo de questões mais amplas que se prendem com o primeiro *Priamel* – com aquilo que está em causa na vida humana: com o superlativo para que ela tende. Mas, por outro lado, também há um conjunto de questões que se põem a respeito da especificidade da ῥητορικὴ – e da forma concreta como ela é ou não capaz de proporcionar o alcance do referido superlativo. As duas ordens de questões cruzam-se precisamente porque a) o *Priamel* do superlativo absoluto põe a partir de si mesmo um problema de desformalização – a que Górgias pretende responder com a tese de que é a ῥητορικὴ que proporciona o acesso ao superlativo absoluto da própria vida, e também b) porque Górgias, no ponto de partida do diálogo, identifica a ῥητορικὴ precisamente nestes termos: como a τέχνη superlativa – e superlativa precisamente porque proporciona alcançar o superlativo absoluto da vida.

É claro que o *Priamel* das τέχναι tem a sua complexidade própria. Uma das características principais da reflexão antiga sobre as τέχναι é o facto de ter chamado a atenção para ao problema da hierarquia das τέχναι, de que aqui importa considerar em especial um aspecto. Havendo uma multiplicidade de τέχναι – dispostas, como vimos, numa espécie de encruzilhada –, põe-se o problema da respectiva articulação; e, em especial, põe-se um problema de articulação no que diz respeito ao uso das próprias τέχναι. Ou, mais precisamente, põe-se o problema de saber se a própria articulação entre as diferentes τέχναι – o saber recorrer a elas, o saber organizá-las. Isto é: põe-se o problema de saber a “*pilotagem global*” das *pilotagens específicas de cada uma das τέχναι* também é um saber reservado (correspondente, também ele, a uma τέχνη, no sentido próprio do termo).

Ora, isto está ligado a uma questão decisiva, que também entra em cena como uma das personagens centrais do *Górgias*: a questão de saber se há qualquer coisa como



uma *τέχνη global da própria vida*. Poderíamos recorrer à formulação latina (em que o termo *ars* deve ser entendido no sentido forte, correspondente a *τέχνη*) e dizer: tudo isto está ligado à questão de saber se há ou não qualquer coisa como uma *ars vivendi* – e, se há, em que é que consiste: que *τέχνη* é essa?

Este enquadramento permite perceber melhor os contornos da tese proposta por Górgias quando, pressionado por Sócrates, propõe a sua identificação da *ρήτορική* e precisa como é que a *ρήτορική* é a *τέχνη* superlativa (sc. a *τέχνη* do superlativo).

Górgias põe a tónica no nexo entre a *ρήτορική* e o *πείθειν* (a capacidade de persuasão). Nos termos da descrição que produz, a posse da *ρήτορική* habilita a qualquer coisa como uma *soberania no uso da persuasão* – e essa soberania no uso da persuasão permite pôr ao serviço de quem a possui todas as demais *τέχναι*. Quer dizer: Górgias procura resolver de forma muito peculiar o problema da dificuldade de acumulação das diferentes *τέχναι*: o problema da respectiva *encruzilhada* – o problema de não ser possível a aquisição cumulativa de todas as *τέχναι*. Górgias não sustenta que seja possível adquirir ao mesmo tempo todas elas. A sua tese é que há uma *τέχνη capaz de pôr ao seu serviço todas as outras* – mobilizando e manipulando, por via da persuasão, os respectivos detentores, e constituindo, assim, uma muito particular forma de acumulação do efeito libertador (do poder, da capacidade de intervenção ou pilotagem do curso das coisas) proporcionado por cada uma das diferentes *τέχναι*. Por outras palavras, Górgias vê na peculiar forma de saber que é o da *ρήτορική* uma chave para conseguir juntar numa única “mão” (também poderíamos dizer: num único “leme”) todos os saberes, todas as capacidades de intervenção, todas as possibilidades de pilotagem do curso das coisas correspondentes às diferentes *τέχναι*. Segundo ele, constitui-se assim qualquer coisa como uma pilotagem total : uma forma superlativa de possibilidade de interferência no curso que as coisas tomam – ou seja, uma forma superlativa da possibilidade de moldar o próprio curso das coisas em conformidade com aquilo que se pretende. De sorte que, ao mesmo tempo que identifica a *ρήτορική* como sendo a *τέχνη* superlativa, a perspectiva proposta por Górgias parece compreender esse carácter superlativo da posição da *ρήτορική* entre as restantes *τέχναι* como correspondendo à possibilidade de, mediante a conjugação de todas as outras *τέχναι*, aceder ao *μέγιστον ἄγαθόν τοῖς ἀνθρώποις*. Da formulação a que Górgias recorre não resulta claro se entende esta “maximização de pilotagem” como sendo *ela própria* o *μέγιστον ἄγαθόν τοῖς ἀνθρώποις* ou como sendo *a via ou o meio* para o alcançar – de tal modo que o *μέγιστον ἄγαθόν τοῖς ἀνθρώποις* não corresponda propriamente ao incrível

aumento de poder (ao δύνασθαι) que a ῥητορική possibilita, mas sim àquilo relativamente ao qual esse incrível aumento de poder tem a posição *instrumental* de permitir a sua aquisição.

Esta indeterminação tem que ver com um dos aspectos em que Sócrates vê um grave defeito na forma como Górgias define a ῥητορική. Segundo Sócrates, Górgias define essencialmente o papel fundamental e a posição superlativa da τέχνη ῥητορική por esse extraordinário aumento do poder de intervenção, que ela possibilita, mas deixa por considerar a questão decisiva da própria identificação daquilo que importa adquirir com esse poder todo. Ou seja, segundo Sócrates, Górgias deixa por considerar a questão de saber se a própria ῥητορική diz respeito apenas a um saber de manipulação dos outros saberes (a um saber, por assim dizer, *instrumental*, que permite mobilizar todos os demais saberes na aquisição daquilo que se pretende alcançar), ou para além disso, passa também por um saber *do próprio rumo a tomar nessa manipulação* – se assim se pode dizer, um saber do próprio ἀγαθόν enquanto tal (ou seja, a τέχνη que permite resolver o problema do *Priamel* do superlativo absoluto da própria vida enquanto tal).

De facto, este ponto que acabamos de pôr em destaque corresponde a uma das linhas do ataque ou da iniciativa de desmontagem que Sócrates lança contra a identificação da ῥητορική proposta por Górgias – e que corresponde aos primeiros lances da referida “partida de xadrez”.

Como se disse, não cabe aqui seguir em pormenor essas diversas “jogadas” de Sócrates e os aspectos que põem especialmente em foco. Importa apenas ter presente que elas atacam diferentes componentes do quadro que acabamos de tentar identificar. Entre 453 e 462, Sócrates faz fundamentalmente duas coisas. Por um lado, exerce pressão para que fiquem definidos com contornos muito mais precisos vários elementos da constelação de determinações implicadas na definição da ῥητορική avançada por Górgias. Há como que um esforço de focagem que sucessivamente se concentra ora sobre componentes *explícitas*, ora sobre *pressupostos* dessa definição. Górgias – e, depois, Polo – são obrigados a precisar diferentes pontos. E isso de tal modo que, por um lado, se veem em dificuldades, “metem os pés pelas mãos” e acabam por revelar que a referida definição da ῥητορική (e assim também a compreensão das coisas que nela se expressa) é na verdade muito menos clara e nítida do que à partida parecia. Por outro lado, Sócrates também não se limita a exercer essa pressão –ou a pressão que exerce toma também uma outra forma: ele próprio chama a atenção dos seus interlocutores para diversas dificuldades, propõe objecções, alvitra possibilidades, etc.

Nesse sentido, o *Górgias* segue o itinerário típico de um diálogo platónico e põe a descoberto que, contra o que inicialmente tendia a parecer, Górgias e Polo de facto não identificam bem os próprios termos da tese global que sustentam – e na verdade percebem muito menos dela (do que está em causa nela) do que se julgaria, dada a convicção ou a certeza com que a apregoam. Tudo se passa como se Sócrates a) forçasse uma exploração mais detalhada de diversos elementos implicados na perspectiva desenhada por Górgias e pelos seus seguidores – de sorte que passeia a sua “lupa” (ou melhor: a faz *saltar* da consideração de uns desses elementos para a de outros) e b) ao aplicar a “lupa” a esses diversos pontos, em todos aparecesse que, afinal, há qualquer coisa que “não bate certo” na forma como se acham compreendidos na perspectiva seguida por Górgias e pelos seus adeptos. É como se Sócrates se dirigisse a diversos pontos da superfície coberta pela tese (ou pela constelação de teses) de Górgias e os percutisse para ver se “soam a oco” – e o resultado fosse que, em todos os casos (quer dizer: nos diversos pontos a respeito dos quais se produz essa iniciativa de verificação), *soa efectivamente a oco*. Tudo isto de tal modo que este procedimento de verificação – que à primeira vista até pode produzir a impressão de ser puramente “estocástico” (de ser feito *a esmo*) – não só corrige vários aspectos vagos ou distorcidos da concepção defendida por Górgias e pelos seus seguidores, mas justamente leva a cabo sucessivos passos de apuramento do que na verdade se encontra ao produzir essas diversas iniciativas de focagem (i. e., ao olhar “com olhos de ver” para as questões suscitadas por Sócrates e para os diversos objectos a que dizem respeito).

Assim, as discussões parciais que se vão desenvolvendo nesses lances e contralances da “partida de xadrez” travada entre Sócrates e os seus interlocutores, entre o princípio do diálogo e 462, abrem como que “clareiras” de clarificação e “cartografam” as diferentes regiões ou domínios que vão sendo sucessivamente examinados – para referir só alguns: a) a relação entre as τέχναι sc. entre os seus vários objectos possíveis, b) o nexa entre τέχνη e λόγος, c) a questão de saber o que é o melhor (τὸ μέγιστον ἀγαθὸν τοῖς ἀνθρώποις), d) a natureza da persuasão (πείθειν) e os diversos domínios em que tem aplicação, e) o nexa entre πείθειν sc. entre convicção sc. persuasão e saber (εἰδέναι), quer no que diz respeito a quem produz persuasão, quer no que diz respeito a quem se deixa persuadir (e o jogo de perspectivas que a isso corresponde), f) o nexa entre μάθησις (sc. εἰδέναι) e πίστις e g) a questão de saber se o conhecimento proporcionado pela ῥητορική pode ser apenas um saber de manipulação (por via do

πείθειν) ou tem de ser mais do que isso – e designadamente um saber do próprio rumo a tomar na vida (um saber do ἀγαθόν), etc.

No itinerário entre o princípio do diálogo e 462, produzem-se, assim, como que fragmentos de “*mapas*” destes diversos territórios – mas isso de tal modo que se trata justamente apenas de *fragmentos* (como que de sucessivos “close-ups” sem ligação entre si – quer dizer: sem que fique também “cartografado” o território que medeia entre eles sc. o território global em que se situam).

É neste contexto que a “antropologia da κολακεία” se vem inscrever – e é justamente a este respeito que a entrada em cena desta peculiar modalidade de “antropologia” vem mudar o panorama (e o vem mudar muito significativamente).

- 2- O ponto de partida da “antropologia da κολακεία”. A negação de que a ῥητορική seja uma τέχνη. Seu sentido e suas implicações. A tese sobre a ῥητορική como ἐμπειρία. A complexidade do *deficit* cognitivo em causa na tese de Sócrates sobre a ῥητορική como ἐμπειρία. Ligação com o começo do diálogo e a questão do *Priamel* das τέχναι. O mapa dos diferentes “estados cognitivos” que está implicado nas declarações de Sócrates. Um aspecto fundamental desse “mapa”: a complexidade do quadro de possibilidades desenhado por Sócrates. Análise desta escala de possibilidades: a) a falta de ἐμπειρία, b) a posse de ἐμπειρία, c) a falta de τέχνη, d) a posse de τέχνη. Como Sócrates acrescenta uma possibilidade adicional, que é a decisiva: a possibilidade de ἐμπειρία que se faz passar por τέχνη. Sentido, peculiaridade e implicações desta possibilidade adicional. A entrada em cena do fenómeno da *confusão* no “preâmbulo cognitivo” da “antropologia da κολακεία”.**

A identificação da ῥητορική – que desde do início do diálogo constitui como que um catalisador positivo de tudo o que é desenvolvido no curso do *Górgias* – sofre, em 462b, uma inflexão decisiva. E essa é a inflexão com que arranca a “antropologia da κολακεία”. Em todo o percurso anterior, chamava-se a atenção para diversos aspectos em que a tese de Górgias (e dos seus seguidores) sobre a ῥητορική como uma espécie de “rainha das τέχναι” era apanhada em falso. Mas a tónica parecia posta em toda a espécie de dificuldades relativas à modalidade específica de τέχνη de que se trata quando se fala da ῥητορική. Não estava em causa que a ῥητορική não fosse uma τέχνη.

Ora, é justamente isso que passa a estar em causa a partir de 462b. Numa tentativa de inversão da estratégia de ataque seguida por Sócrates, Polo pede-lhe que fixe ele próprio (Sócrates) a natureza da *ρήτορική*: “Καί μοι ἀπόκριναι, ὦ Ζώκρατες· ἐπειδὴ Γοργίας ἀπορεῖν σοι δοκεῖ περὶ τῆς ῥητορικῆς, σὺ αὐτὴν τίνα φῆς εἶναι;”. O propósito de Polo é sujeitar Sócrates ao mesmo tipo de “guerra de guerrilha” (de “trabalho de sapa”, etc.) a que foram sucessivamente sujeitos pontos decisivos da concepção apresentada por Górgias e pelos seus seguidores. Mas Sócrates frustra a expectativa criada e baralha completamente o jogo. Pois, em vez de dar uma resposta nos termos requeridos (determinando que tipo de *τέχνη* é, afinal, a *ρήτορική* – qual o seu objecto, que funções exerce, etc.), começa por declarar, sem qualquer reboço, que a *ρήτορική* pura e simplesmente não é uma *τέχνη*:

ZΩ. Ἄρα ἐρωτᾷς ἥντινα τέχνην φημὶ εἶναι;

ΠΩΛ. Ἐγώ γε.

ZΩ. Οὐδεμία ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Πῶλε, ὥς γε πρὸς σὲ τάληθῃ εἰρηθῆαι<sup>8</sup>.

São dois os pontos que importa aqui vincar, para tomar o fio à meada.

Em primeiro lugar, tudo começa por uma tomada de posição por parte de Sócrates em relação ao *estatuto gnosiológico* da *ρήτορική* ou às suas *pretensões* cognitivas. Nesse sentido, pode-se falar de um ponto de partida gnosiológico – ou de um preâmbulo gnosiológico – da “antropologia da *κολακεία*”.

O segundo ponto a vincar tem que ver com a orientação específica deste preâmbulo gnosiológico: a “antropologia da *κολακεία*” começa com a negação de um pressuposto que se havia mantido *intacto* em todos os desenvolvimentos precedentes. Esse pressuposto é o de que, mesmo que se tenham registado dificuldades em determinar o que é que é próprio da *ρήτορική* (afinal qual é o seu objecto, que funções desempenha, etc.), a *ρήτορική* é, de todo o modo, uma *τέχνη*. Quer dizer, esse aspecto fundamental do seu estatuto (que se trata efectivamente de uma *τέχνη*) está dado por adquirido desde o princípio do diálogo – e de tal modo que constitui uma peça principal dele. Esse pressuposto nunca foi atacado ou posto em causa em nenhum dos momentos da discussão travada até aqui. E o próprio leitor, ao seguir essa discussão, embarcou

---

<sup>8</sup> 462b

nesse pressuposto, adotou-o – teve-o em vigor no seu próprio ponto de vista. Mas agora, de repente, é precisamente isso que se vê posto em causa.

Esta *desqualificação gnosiológica da ῥητορική* representa não apenas uma significativa inflexão, mas, na verdade, um grande passo – uma muito significativa mudança da posição atribuída à ῥητορική. No princípio do diálogo, como vimos, a ῥητορική é situada por Górgias (e pelos seus seguidores) no topo do *Priamel* das τέχναι. Ela não é apenas uma τέχνη entre outras – constitui, pelo contrário, uma τέχνη superlativa, superior a todas as demais e com domínio sobre todas elas. No sentido oportunamente referido, a ῥητορική era apresentada como a τέχνη das τέχναι. Mas com o passo que Sócrates agora dá, o panorama muda drasticamente: não só a ῥητορική deixa de ser a τέχνη das τέχναι, mas, para além disso, ela vê-se despojada da própria condição de τέχνη: expulsa do território das τέχναι, remetida para uma condição inferior. O “tombo”, se assim se pode dizer, que está em causa nas palavras de Sócrates é, portanto, muito grande.

Tudo começa, assim, com uma *desqualificação cognitiva* da ῥητορική. É claro que a este respeito se pode observar que, desde o princípio do diálogo, as reservas apresentadas por Sócrates têm que ver com uma componente de *desqualificação cognoscitiva*. Sempre de novo, Sócrates procura pôr a descoberto *falhas* na perspectiva sustentada pelos seus opositores, enquanto representantes ou alegados titulares da τέχνη ῥητορική. Mas essa evidenciação de *deficit* cognitivo nos opositores de Sócrates que, desde o princípio é uma das personagens centrais do *Górgias*, está marcada por alguma ambiguidade. Com efeito, em todos os desenvolvimentos anteriores a 462, nunca esteve excluída a possibilidade de haver qualquer coisa como uma τέχνη ῥητορική – e tão pouco alguma vez ficou excluído que ela pudesse ser, não apenas uma τέχνη, mas uma τέχνη com a extraordinária posição que Górgias e os seus adeptos lhe procuram atribuir. Pois sempre poderia acontecer que os defeitos cognitivos postos em evidência por Sócrates na sua discussão com Górgias e os seus seguidores fossem justamente defeitos cognitivos *de Górgias e dos demais interlocutores* de Sócrates – e não defeitos cognitivos da própria ῥητορική, enquanto tal.

Era assim em todos os desenvolvimentos anteriores – mas, justamente, deixa de ser a partir de 462: a referida ambiguidade desaparece sem deixar rasto. Pois Sócrates declara taxativamente que a ῥητορική pura e simplesmente não é uma τέχνη, mas algo gnosiologicamente inferior. Há, assim, como que uma “subida da parada” na contestação à ῥητορική. Os desenvolvimentos anteriores equivalem como que a

surtidas, atacando *aqui* e *ali*, avulsamente. Agora, porém, toma forma um “ataque frontal” – que não se limita a considerar *este* ou *aquela* aspecto, antes arranca a ῥητορική do pedestal em que Górgias e os seus seguidores a tinham posto (pedestal não apenas de uma τέχνη, mas de uma espécie de “rainha das τέχναι”), para a expulsar completamente do próprio domínio das τέχναι, desqualificando-a e atribuindo-lhe um estatuto gnosiológico bastante inferior.

Mas vejamos melhor os contornos da tese de desqualificação cognitiva da ῥητορική de que parte toda a “antropologia da κολακεία” apresentada por Sócrates a partir de 462. Por um lado, há qualquer coisa como uma desqualificação cognitiva da ῥητορική – a ῥητορική *não é uma τέχνη*. Por outro lado, essa desqualificação cognitiva está associada a uma tese sobre aquilo que a ῥητορική de facto é: que, na verdade, se trata apenas de uma certa ἐμπειρία (462c) – ou, como se diz em 463c, de uma ἐμπειρία καὶ τριβή (quer dizer, de algo correspondente a uma mera posse de experiência – a um estar experimentado, já “batido” e “rotinado” num certo domínio). Esta tese é, ao mesmo tempo, uma tese específica, de caracterização gnosiológica da ῥητορική, e uma tese geral. Pois pressupõe qualquer coisa como um reconhecimento global de diferentes níveis gnosiológicos ou de diferentes patamares – insistindo, em particular, na diferença entre τέχνη e ἐμπειρία.

Expliquemo-nos melhor.

Por um lado, faz parte da perspectiva que temos, a partir do momento em que dispomos de um conceito como o de τέχνη, que, em relação a um dado domínio da realidade, se pode *estar* ou *não estar* na posse de uma τέχνη a seu respeito. O que Sócrates avança, quando diz que a ῥητορική não é uma τέχνη mas sim uma ἐμπειρία, tem que ver com uma tese geral sobre a esfera da ausência de τέχνη – tese que põe especialmente em foco uma possibilidade *dentro dessa esfera*: a possibilidade da ἐμπειρία. Em última análise, mesmo que Sócrates não desenvolva este ponto (na verdade, nem sequer chega a explorá-lo), os seus enunciados acabam por desenhar implicitamente um complexo mapa ou escala de possíveis estádios cognitivos.

Em primeiro lugar, em relação a um determinado campo de realidade, pode-se a) possuir τέχνη, mas também se pode b) estar privado da sua posse. Isto, porém, não é tudo. Pois a esfera da falta de τέχνη pode, por sua vez, corresponder c) a ter-se ἐμπειρία desse domínio ou d) a nem sequer se ter ἐμπειρία disso. Mas, por outro lado, também isto não é tudo. Sócrates não chega a explorar o que pode corresponder a “d)”. Mas não é claro que “d)” consigne um “território” simples, a que corresponde a uma única

possibilidade. É claro que “d)” inclui certamente um nível correspondente à *total ausência de qualquer contacto com o campo de realidade em questão* (ou seja, à pura e simples ignorância dele: a não haver sequer notícia dele). Mas também pode acontecer que haja formas de contacto cognitivo intermédias entre essa total ausência de notícia e aquilo a que Sócrates chama ἐμπειρία – de tal modo que “d)” (a esfera da falta de ἐμπειρία) também seja desdobrável em diversos níveis.

Quer dizer: Sócrates não afirma que, se não se tem τέχνη em relação a um determinado campo de realidade, então se tem forçosamente ἐμπειρία. Na verdade, vendo bem, pode não se ter nem uma coisa nem outra. A alternativa entre τέχνη e ἐμπειρία não corresponde a um nexo de contraditoriedade – tal que a negação de uma implique inevitavelmente a outra. Não: haverá mais possibilidades que Sócrates não chega a focar porque está concentrado na identificação daquilo que, a seu ver, corresponde efectivamente às características da ρητορική.

Por outro lado, sendo assim, não só Sócrates não chega a desenhar nenhuma escala global das diferentes possibilidades ou dos diferentes níveis que medeiam entre um zero de perspectiva sobre algo e uma τέχνη a seu respeito (ou um zero de perspectiva sobre algo e uma ἐμπειρία καὶ τριβή a seu respeito), mas, na verdade, também não chega a determinar com precisão em que consiste propriamente a diferença entre τέχνη e ἐμπειρία (que é que é próprio de uma, que é que é próprio da outra, que *deficit* cognitivo fica a subsistir na ἐμπειρία que é superado na τέχνη, etc.). O “preâmbulo gnosiológico” da “antropologia da κολακεία” tem, portanto, um carácter bastante sumário – e deixa muitas questões em aberto<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Neste aspecto, a caracterização apontada por Sócrates, além de ser breve, está marcada por uma ambiguidade. À primeira vista, a diferença entre ἐμπειρία e τέχνη não parece passar pelo teor do que cada uma delas consegue captar. O defeito apontado por Sócrates à ἐμπειρία καὶ τριβή é que não é capaz de dar conta das medidas que toma, da razão por que, no caso de X, aplica Y e não Z etc. (“ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα ᾧ προσφέρει ἢ προσφέρει”, 465a). E isto tem que ver com o facto de, em última análise, a ἐμπειρία καὶ τριβή ignorar a natureza das coisas (ὅποῖ’ ἅττα τὴν φύσιν ἐστίν – a forma como estão constituídas, aquilo que as faz, que determina que sejam assim e não de outro modo, etc.) – e podemos dizer que a ignorância de que assim padece a ἐμπειρία καὶ τριβή se verifica tanto no que diz respeito àquilo que aplica, quanto no que diz respeito àquilo a que o aplica, e assim também, ao nexo entre ambas. Em suma, a ἐμπειρία καὶ τριβή não está em condições de identificar as causas de nada daquilo com que lida (ὥστε τὴν αἰτίαν ἐκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν). Trata-se, como Sócrates diz, de um ἄλογον πρᾶγμα – de algo desprovido de λόγος. Não pertence aqui analisar miudamente o significado destas fórmulas, discutir a sua semelhança com fórmulas análogas a que se recorre noutros passos no corpus platonicum – por exemplo, no Teeteto ou na primeira caracterização do μεταξύ como δόξα no discurso de Sócrates/Diotima. Por um lado, parece claro que Sócrates compreende a ἐμπειρία καὶ τριβή como uma forma de saber que se esgota na identificação de regularidades (que sabe que, para alterar c da forma v, importa aplicar γ ou δ), mas não faz a menor ideia das razões por que é assim (que é que há na própria constituição de c que o torna susceptível de modificação – e de uma modificação neste ou naquele sentido – por γ e que é que há na constituição de γ que o habilita a modificar c na forma v, etc.).



Há um ponto, porém, em que é bastante nítido. Sócrates não se limita a desqualificar a ῥητορική, afirmando que não se trata de uma τέχνη, mas apenas de ἐμπειρία. Apresenta algo que, na verdade, altera completamente o quadro da própria divisão entre τέχνη e não-τέχνη sc. o quadro da própria divisão entre τέχνη e ἐμπειρία. Pois introduz um *terceiro elemento*, não previsto nesse quadro, e completamente irreduzível a ele.

Com efeito, poderia haver os dois domínios que Sócrates contrasta (τέχνη e não-τέχνη – ou, mais precisamente, τέχνη e ἐμπειρία), mas com uma muito clara “divisão de águas” e de tal modo que sempre fosse inteiramente nítido o que é *que é o quê* – a que lado da fronteira entre τέχνη e ἐμπειρία pertence cada perspectiva (cada compreensão, cada reconhecimento de como são as coisas) que se tem. Mas a tese introduzida por Sócrates nega que seja assim.

É claro que Sócrates não chega a falar explicitamente deste ponto. Em certo sentido, limita-se a dizer que a ῥητορική não é uma τέχνη, mas apenas uma ἐμπειρία. Mas aqui é decisivo o contexto em que produz essa afirmação. A tese de Sócrates vem desmontar não apenas as teses de Górgias e dos seus seguidores (que desde o princípio afirmam a pés juntos não apenas que a ῥητορική é uma τέχνη, mas que é a “rainha das τέχναι”), mas a perspectiva do próprio leitor, na medida em que este tenha embarcado no pressuposto até agora vigente no diálogo, segundo o qual a ῥητορική é uma τέχνη. Por outras palavras, o importante não é apenas o que Sócrates diz (aquilo que explicitamente reconhece ou sustenta) mas a forma como as suas próprias teses se articulam com aquilo que se passou no curso anterior do diálogo e ficam qualificadas,

---

A descrição geral da diferença entre τέχνη e ἐμπειρία καὶ τριβή resume-se, no essencial, a isto – e nada disto parece implicar versões (quer dizer, reconhecimentos das coisas) substancialmente divergentes entre a ἐμπειρία καὶ τριβή e a τέχνη. É claro que a descoberta da φύσης sc. a descoberta da αἰτία implica uma substancial diferença de conteúdos – de tal modo que, no caso da ἐμπειρία καὶ τριβή, se trata de uma “perspectiva romba” (que não vê as coisas por dentro); enquanto que no caso da τέχνη se trata justamente do contrário. Mas isso não parece impedir que se possa tratar de reconhecimentos das coisas que vão, por assim dizer, exactamente no mesmo sentido – ou seja, que, no fundamental, concordam. Mas, por outro lado, como já se verá, se seguirmos aquilo que Sócrates aponta concretamente como casos de ἐμπειρία καὶ τριβή e como casos de correspondente τέχνη (essa é que é a “hora da verdade”: a determinação de como diferem entre si uma ἐμπειρία καὶ τριβή e uma τέχνη do mesmo – relativas exactamente ao mesmo campo de realidade ou ao mesmo domínio), verificamos que o panorama desenhado por Sócrates está marcado por um contraste muito mais rasgado. Não se trata de dois reconhecimentos do mesmo estado de coisas, um dos quais é grosseiro e o outro mais preciso (fundamentado, etc.), mas que concordam no mesmo diagnóstico. Trata-se de diagnósticos completamente diferentes, que reconhecem estados de coisas completamente diferentes – e, por isso, dão lugar a providências (à tomada de medidas, à modificação do curso das coisas) que vão também em sentidos completamente diferentes.

determinadas também por esse curso. Em suma, mesmo que Sócrates não diga expressamente que o quadro é mais complexo que a simples alternativa entre a ἐμπειρία e a τέχνη, porque há pelo menos uma ἐμπειρία que se faz passar por τέχνη (a ῥητορική), é isso mesmo que claramente resulta do que ele diz. Ou seja, na verdade, é esse o significado da sua tese. De sorte que Sócrates não está apenas a falar de *τέχνη por um lado* e de *ἐμπειρία por outro*. Na verdade, está justamente a focar o *cabimento de uma terceira possibilidade*: a possibilidade de uma ἐμπειρία que, apesar de ser ἐμπειρία (não ser mais do que isso), consegue revestir-se do estatuto de τέχνη e logra ser reconhecida como tal.

Insistimos neste ponto, que é decisivo: a tese que ganha contornos no “preâmbulo gnosiológico” da “antropologia da κολακεία” não é apenas que a ῥητορική não é propriamente uma τέχνη, antes apenas uma ἐμπειρία; não, para além disso, ganha também contornos a tese de que a ῥητορική é uma não-τέχνη sc. uma “ἐμπειρία” *que se faz passar por τέχνη* – que *usurpa* a identidade da τέχνη e consegue fazer valer essa “*usurpação de identidade*” gnosiológica. Mas mais: ao chamar a atenção para este aspecto em relação à ῥητορική, Sócrates está ao mesmo tempo a pôr o dedo na ferida de uma possibilidade mais geral: a possibilidade de o campo daquilo com que lidamos em matéria gnosiológica ser mais complexo do que à primeira vista parece. Pois pode muito bem acontecer que o caso da ῥητορική não seja único e que pelo menos uma parte daquilo que em regra vale como τέχνη (é reconhecido como τέχνη) não corresponda a verdadeiras τέχναι, mas apenas a casos de não-τέχνη (sc. da ἐμπειρία) *a fazer-se passar por mais do que aquilo que efectivamente é*.

Esta componente do seu “preâmbulo gnosiológico” introduz um dos temas (também poderíamos dizer um dos “operadores”) fundamentais da “antropologia da κολακεία”: a *máscara*, a possibilidade de “usurpação de identidade” (de um A se fazer passar por B), de tal modo que, por um lado, porque se faz passar por B, elimina do horizonte a presença do próprio B (a que, no entanto, está referido) e, por outro lado, também porque se faz passar por B, elimina do horizonte *a sua própria identidade, enquanto difere de B*.

Neste primeiro momento, o que está em causa é o estatuto gnosiológico sc. a qualificação da pretensão de saber que se sustenta. Mais especificamente, o que está em causa é o estatuto da τέχνη e da diferença entre τέχνη e ἐμπειρία. Como dissemos, o quadro de possibilidades da captação cognitiva (e de auto-atribuição de um estatuto cognitivo) não se esgota nas duas modalidades opostas por Sócrates: ἐμπειρία e τέχνη.

Além das demais que referimos, há uma *terceira possibilidade* (e é desta *terceira possibilidade* que, na verdade, se trata): a ἐμπειρία mascarada de τέχνη (que se *faz passar por τέχνη*, que *usurpa a identidade da τέχνη*). Nesta terceira possibilidade, a forma de acesso que se dispõe em relação a um determinado X não passa de uma ἐμπειρία a seu respeito – na verdade, nada tem de uma τέχνη. Mas isso não impede que se faça passar por τέχνη – de onde resulta que, por outro lado, se perde o rasto da verdadeira τέχνη (que fica, portanto, fora do horizonte, porque aquilo que se possui é tomado por ela e, com essa “usurpação de identidade”, desvia para si e absorve em si toda a ligação que já se tem com a τέχνη em causa). Mas, por outro lado, também se perde o rasto da própria ἐμπειρία que, justamente, não aparece como tal, antes fica “tapada” pela máscara da τέχνη (de valer já por τέχνη e por nada menos do que isso).

Mas isto não é tudo. Falta ter em conta um aspecto sem cuja consideração não se acompanha bem o nexos entre este novo desenvolvimento e aquilo que se passa entre o princípio do diálogo e 462.

Com efeito, o ponto decisivo não é apenas que aquilo que Górgias e os seus sequazes apresentam como τέχνη não é tal – mas apenas ἐμπειρία. O ponto decisivo é também que, por ser assim, os *adquiridos* disso que, na verdade, não é τέχνη mas apenas uma ἐμπειρία, também mudam radicalmente de estatuto. Quer dizer: a) quando é atribuído a um dado saber (ou a uma pretensão de saber) um determinado estatuto, isso significa que aquilo a que se chega (o que se tem, o que se sabe) por via desse saber também fica qualificado com o estatuto correspondente – a saber: o estatuto de ser aquilo que efectivamente se passa no campo de realidade em causa. Por outras palavras, o estatuto da τέχνη implica uma captação em transparência do campo de realidade a que a τέχνη diz respeito; o que uma τέχνη permite saber é, se assim se pode dizer, a estrutura efectiva (a efectiva “morfo-sintaxe”) da própria realidade a que a τέχνη diz respeito. Mas, se é assim, as palavras de Sócrates não implicam apenas que Górgias e os seus adeptos não possuem uma efectiva τέχνη. Elas significam também que todo o quadro de reconhecimento (todo o “diagnóstico”) das coisas, da forma como se passam, etc., que é perfilhado pelos opositores de Sócrates no *Górgias*, tem também o carácter de uma *máscara*: mascara aquilo que efectivamente se passa no campo de realidade a respeito do qual pretende ser verdadeiro – esconde esse campo ao mesmo tempo que se esconde também a si mesmo e àquilo que efectivamente é (algo não correspondente à verdadeira estrutura, à verdadeira morfo-sintaxe do campo da realidade em causa).

É verdade que este aspecto carece de alguma explicação adicional. Em última análise, também poderia acontecer que não fosse exactamente assim. Pois, além da adequação, uma τέχνη requiere também o preenchimento de outros requisitos. Em particular, não lhe basta ser *adequada*: também importa que se possa apresentar a si mesma como *certa* (isto é, também importa que seja capaz de excluir a possibilidade de as coisas serem de outro modo – quer dizer, também importa que seja capaz de *garantir a sua própria adequação*). Ora, isso significa que o *deficit* cognitivo que faz a diferença entre ἐμπειρία e τέχνη não tem de passar necessariamente por um *deficit* de adequação (também pode coexistir com adequação *nos dois casos* e haver pura e simplesmente um *deficit* de certeza).

Não é este o lugar apropriado para discutir este aspecto em toda a sua complexidade. Temos de nos limitar a pôr em evidência um ponto decisivo: independentemente de tudo aquilo que teria de ser discutido se se tratasse de esclarecer cabalmente as relações entre ἐμπειρία e τέχνη, a “antropologia da κολακεία”, tal como é apresentada por Sócrates, avança decididamente no sentido de marcar que a diferença entre ἐμπειρία e τέχνη (ou, de todo modo, a diferença entre a ῥητορική enquanto ela é ἐμπειρία e não τέχνη e o que estaria implicado se a ῥητορική fosse uma τέχνη) não passa apenas por questões de modalidade e de certeza (como tampouco diz respeito apenas a diferenças do modo de fundamentação, etc.). Não. Tal como Sócrates a apresenta, a diferença passa, com toda a nitidez, por *a versão das coisas correspondente à τέχνη* e *a versão das coisas correspondente à ἐμπειρία* serem muito diferentes – e de tal modo diferentes que, num caso, está em causa o verdadeiro “rosto” da realidade em causa, enquanto no segundo, está em causa apenas qualquer coisa como uma máscara em relação a ela. Ou seja, não se trata apenas de uma máscara *gnosiológica versus* o autêntico estatuto *gnosiológico*, mas de uma máscara *ontológica versus* o verdadeiro “rosto” do campo de realidade em causa. Sócrates não o diz expressamente neste passo. Mas, como já veremos, é isso que se manifesta na continuação.

Finalmente, há um outro aspecto que importa focar a este respeito – e que tem que ver com o contraste de ópticas que desempenham um papel importante no *Górgias* e que já anteriormente fizemos referência. De facto, põe-se o problema de saber se, quando Sócrates fala de qualquer coisa como uma *máscara*, o que tem em mente é a máscara em virtude da qual as competências cognitivas da ῥητορική aparecem inflacionadas e cobertas de uma máscara (e a versão das coisas correspondente à ῥητορική também tem um carácter de uma máscara) *só aos olhos dos outros* (quer dizer,

dos que não têm nem τέχνη, nem sequer a ἐμπειρία em causa), ou também *aos olhos dos próprios titulares da ῥητορική* – quer dizer, *aos olhos dos possuidores da ἐμπειρία que faz passar por τέχνη*.

Em suma, Sócrates está a falar de um engano (de qualquer coisa como “um gato por lebre”) *para uso exterior* (de tal modo que o enganados são os outros, não o próprio) ou está a falar também de uma *auto-decepção* ou *auto-engano*? O que vimos põe-nos já na pista da resposta que julgamos dever ser dada a esta pergunta: *não* se trata apenas de uma máscara ou de um engano para uso exterior. Sócrates está a falar de qualquer coisa como um *fenómeno geral de confundibilidade entre ἐμπειρία e τέχνη* (de um fenómeno geral de “gato por lebre” nesta matéria ou de um fenómeno geral de confundibilidade do estatuto cognitivo).

E a tese que ganha contornos esbate justamente a diferença entre o ponto de vista dos opositores de Sócrates no *Górgias* (o ponto de vista dos titulares ou portadores da ἐμπειρία que é a ῥητορική) e o ponto de vista comum (daqueles que nem sequer têm a ἐμπειρία correspondente à ῥητορική). Isso não significa que não faz diferença nenhuma ter ou não ter a ἐμπειρία de que Górgias e os seus seguidores possuem. Significa, sim, que a diferença entre a ἐμπειρία e a ausência dela não afecta a exposição ao fenómeno de *confusão cognitiva* para que Sócrates procura chamar a atenção: não são só os que nem sequer têm ἐμπειρία que compreendem a ἐμπειρία como τέχνη (como se este fenómeno de confusão desaparecesse logo que a perspectiva própria atinge o nível da ἐμπειρία, já alcançado por Górgias e os seus seguidores): também aqueles que têm um ponto de vista *já empírico* são dados a confundirem a ἐμπειρία que têm com a τέχνη e a não perceberem que a versão das coisas que lhes é proporcionada pela ἐμπειρία de que dispõem corresponde, também ela, a uma máscara, que não deixa de ver bem aquilo que efectivamente se passa no domínio de realidade a que a própria ἐμπειρία em causa diz respeito.

O quadro desenhado por Sócrates neste preâmbulo gnosiológico da sua “antropologia da κολακεία” é, portanto, muito diferente da mera oposição entre τέχνη e ἐμπειρία ou de uma tese que, tendo em referência essa oposição, recuse à ῥητορική o estatuto da primeira e lhe atribua apenas o da segunda. Tudo isto está presente, sim, mas com uma componente adicional: aquela que tem que ver com o fenómeno da *confusão dos estatutos* (com o fenómeno da ἐμπειρία-que-se-faz-passar-por-mais-do-que-isso, revestindo-se indevidamente do estatuto de τέχνη – quer dizer: *usurpando* este estatuto).

Este elemento de caracterização do nexa entre ἐμπειρία e τέχνη (ou, mais precisamente, daquele peculiar nexa que há quando uma se faz passar pela outra) pode passar despercebido – porque não chama a atenção ou porque, ainda que se faça notar, parece corresponder a algo referido só de passagem e que esgota a sua relevância num contexto muito específico – pois diz respeito ao fenómeno de usurpação da identidade da τέχνη por parte da ἐμπειρία, e a não mais do que isso.

Mas, de facto, como já veremos, não é nada assim. Se juntarmos as peças, verificamos que, de facto, este tema da “*usurpação de identidade*” constitui um tema constante da “antropologia da κολακεία”: um tema *permanente* do princípio ao fim – e, na verdade, não apenas um tema constante ou um fio condutor desta antropologia, mas um nexa a que estão ligadas todas as suas componentes (quer dizer: todos os elementos descritos na “antropologia da κολακεία”). De sorte que *todos eles* desempenham ou a) o papel daquilo que tem a sua *identidade usurpada* (isto é, um papel semelhante àquele que no preâmbulo gnosiológico é atribuída à τέχνη) ou então b) o papel de *usurpadores de identidade* (isto é, um papel correspondente àquele que no preâmbulo gnosiológico é desempenhado pela ἐμπειρία). Já focaremos melhor este aspecto, mas antes é preciso ter em conta quais são os elementos fundamentais da “antropologia da κολακεία” (que, como dissemos, acabam por desempenhar as referidas funções).

- 3- **A desqualificação cognitiva da κολακεία e a sua segunda desqualificação: a desqualificação vital. Ῥητορικὴ e κολακεία. Sentido em que se pode falar de uma “antropologia da κολακεία”. A questão da θεραπεία. Sentido e implicações desta noção como componente de base da “antropologia da κολακεία”. Θεραπεία e tensão de não-indiferença. Θεραπεία e intervenção ou “pilotagem”. A θεραπεία de si mesmo e a θεραπεία de outrem. Estrutura formal da θεραπεία – a vinculação da θεραπεία à estrutura da tensão de não-indiferença: θεραπεία e ἀγαθόν, εὐεξία, etc. A questão do “grau”: θεραπεία e superlativo – θεραπεία e *Priamel*. O nexa entre θεραπεία e o seu suporte cognitivo: θεραπεία e ignorância, θεραπεία e ἐμπειρία, θεραπεία e τέχνη, θεραπεία e a ἐμπειρία que se faz passar por τέχνη.**

Importa, entretanto, ter presente que esta não é a única inflexão nem a única desqualificação da Ῥητορικὴ que encontramos produzida no arranque da “antropologia

da κολακεία” em 462c. De facto, há uma segunda inflexão que não podemos perder de vista. Quando Sócrates diz que a ῥητορική não é propriamente uma τέχνη, mas apenas uma ἐμπειρία, Polo submete-o ao mesmo regime de pressão a que Sócrates anteriormente sujeitou os seus interlocutores e exige que ele indique com precisão *a que é que diz respeito essa ἐμπειρία* (τίνος ἐμπειρία;). Sócrates não se escusa a precisar este ponto e responde: “Φημὶ δὴ χάριτος καὶ ἡδονῆς ἀπεργασίας, ὧ Πῶλε.”<sup>10</sup> – ou seja, segundo ele, a ῥητορική é a ἐμπειρία “da produção de algum agrado ou comprazimento”.

Para vincar os nexos fundamentais, cumpre assinalar desde já que este *segundo momento de desqualificação da ῥητορική* implicado nas palavras de Sócrates tem que ver, justamente, com a sua tese de associação da ῥητορική à κολακεία. Como vimos anteriormente, Górgias e os seus adeptos não se limitavam a partir do princípio que a ῥητορική é uma τέχνη (isto é, tem uma qualidade cognitiva superior). A sua tese era a de que a ῥητορική é como que “a rainha das τέχναι” e esse seu papel de “rainha” tem que ver com a forma como, segundo ele, é a ῥητορική que pode assegurar mais completamente a realização do desejo humano – do desejo de maximização de si. Quer dizer, a ῥητορική tem que ver com o melhoramento da situação de si – com o máximo de aproximação ao superlativo. Ela é a chave para a plena consecução daquilo que um ser-humano (qualquer ser-humano) pretende. Mas, ao estabelecer um nexo entre a ῥητορική e a κολακεία, Sócrates está a preparar justamente uma inflexão também em relação a esta tese. Ou, para sermos mais precisos, Sócrates está a preparar a montagem de uma dupla tese: primeiro, a tese de que a ῥητορική está longe de ser aquilo que mais efectivamente contribui para a realização do projecto do superlativo (podemos dizer, por uma questão de economia: para a realização do *Priamel* do desejo humano); segundo, a tese de que, para além disso, a ῥητορική nem sequer produz um efectivo melhoramento (uma efectiva subida de nível, uma efectiva aproximação ao superlativo para que qualquer ser-humano tende): vendo bem, é até o contrário – a ῥητορική (sc. o embarque nela e o complexo de perspectivas que lhe correspondem) produz um *afastamento* e como que um “*descarrilamento*” (perdoe-se o procronismo), em virtude do qual um ser-humano perde o rasto daquilo que efectivamente pretende.

Considerado este segundo elemento de desqualificação (chamemos-lhe a *desqualificação vital* da ῥητορική), ficam criadas condições para fixar um aspecto

---

<sup>10</sup> 462c

importante: a “antropologia da *κολακεία*” começa com uma dupla desqualificação da *ῥητορική*: a *desqualificação cognitiva* e a *desqualificação do seu papel* sc. daquilo que ela permite alcançar.

Esta descrição da segunda desqualificação, mesmo que não seja inteiramente inadequada, pode entretanto induzir em erro. Não se trata apenas de uma desqualificação do resultado da *ῥητορική*. Trata-se de uma desqualificação de tudo aquilo que está em causa nela: das preocupações que tem, daquilo que atribui importância, etc. É tudo isso que fica reduzido à condição de qualquer coisa como uma *κολακεία* – o simples recurso a este termo por parte de Sócrates já tem qualquer coisa de *vexatório*, de tal modo que o contraste com a descrição inicial de Górgias e a tese dos seus seguidores dificilmente poderia ser maior.

Mas tão importante quanto ter uma clara noção de que há estas duas componentes da desqualificação da *ῥητορική* (a *desqualificação cognitiva* e a sua *desqualificação vital*) é perceber também que o nexo entre as duas não se esgota no facto de se juntarem (de a *ῥητορική* sofrer simultaneamente estas duas desqualificações, que reforçam o efeito negativo uma da outra). Não. O mais decisivo é mesmo que as duas desqualificações em causa *passam uma pela outra*. Pois, em última análise, na perspectiva desenhada por Sócrates, a razão por que a *ῥητορική* proporciona muito menos do que pode parecer (e se preocupa com algo que tem muito menos importância do que se julga, etc.), é justamente o facto de estar marcada por *falta de qualidade cognitiva* – por uma falta de qualidade cognitiva que permite ao mesmo tempo a) que a *ῥητορική* falhe os alvos superlativos (a superlativa qualidade cognitiva e a superlativa qualidade do que proporciona) mas, ainda assim, b) tenha a ilusão de as ter atingido (e confunda o muito-menos-do-que-o-superlativo que efectivamente alcança com o nada-menos-do-que-o-superlativo que pretende alcançar e tem a ilusão de alcançar).

\*

O que acabamos de referir tem o carácter de um conjunto de teses específicas a respeito do que se passa com a *ῥητορική*. Estas teses específicas adquirem, porém, um significado muito mais amplo porque, para as fundar, Sócrates apresenta um complexo



de teses de alcance mais vasto – que formam justamente aquilo a que chamamos a “antropologia da *κολακεία*”. Ou melhor, as teses específicas sobre a *ῥητορική* que constituem, por assim dizer, o ponto de partida são apresentadas como resultado de um complexo muito mais amplo, em que se inscrevem, que as funda, e lhes dá sentido – e esse complexo mais vasto de teses tem características tais que, por um lado, se pode falar de *toda uma antropologia* (do delineamento de uma *compreensão global* de como somos constituídos ou de como está constituída a nossa vida) e, por outro lado, a antropologia em causa se presta a ser descrita como uma “antropologia da *κολακεία*”.

É verdade que este último aspecto (que é que se tem especialmente em mente quando se fala de uma “antropologia da *κολακεία*”? – que é que quer dizer este complexo de determinações?) – não resulta claro, antes carece de alguma explicação. Em última análise, só o próprio desenvolvimento da “antropologia da *κολακεία*” (ou um acompanhamento detalhado das concepções que lhe correspondem) permite responder cabalmente a estas perguntas. Mas isso não impede que se tente produzir clarificação em regime de fixação prévia.

A “antropologia da *κολακεία*” tem esta designação porque parte da identificação dos fenómenos de *agrado* (de susceptibilidade ao agrado, de mobilização pelo agrado, de organização global da vida em função dele<sup>11</sup>) e procura focar as condições de possibilidade de tudo isso, etc.

É verdade que também isto poderia, ainda assim, sugerir uma averiguação antropológica de ângulo relativamente restrito: centrada no fenómeno da *κολακεία*, cingida a ele e àquilo que tem proximidade com ele (isto é, a uma espécie de “vizinhança” da *κολακεία*). Mas o ponto decisivo está em que, justamente, não é assim. Sócrates não se limita a tentar localizar a *ῥητορική* na esfera da *κολακεία* e a situar esta última, por sua vez, numa esfera de proximidade ou “vizinhança” (como se recorresse duas vezes a um expediente de fixação da identidade pelo estabelecimento do *genus proximum* e da *differentia specifica*). Na verdade, vai mais longe e procura desenhar qualquer coisa como um *mapa global do funcionamento da vida humana* (das suas constantes) e das diversas possibilidades de contracção dessa estrutura fixa ou invariável em modos de funcionamento alternativos.

---

<sup>11</sup> Observe-se que, quando se fala aqui de agrado se tem em vista o quadro desenhado por Sócrates, em que está em causa tanto o agradar como forma de relação de cada um com *outrem*, quanto o agradar como forma de relação de cada um *consigo mesmo*.

Nesse sentido, a expressão “antropologia da *κολακεία*” significa propriamente um modelo antropológico global que, para explicar o que é a *κολακεία* e o papel que está em condições de exercer na vida humana, Sócrates desenvolve a partir de 462 – modelo de antropologia esse que inclui muito mais do que a própria *κολακεία* (todo aquele “mais” em que ela se inscreve, que lhe dá azo e permite que ela seja uma das possibilidades fundamentais de “sintonização” e organização da própria vida).

Mas vejamos este aspecto ainda de um outro ângulo.

Sócrates põe no centro daquilo que diz a figura do *κόλαξ* – quer dizer, a figura de alguém cuja relação com outrem está marcada pelo recurso à *adulação*: por um lado, à utilização do agrado (do ser agradável, do “apaparicar”, etc.) como forma fundamental do lidar com outrem; por outro lado, à utilização disso como forma de *manipulação de outrem* (de extracção de vantagens próprias, etc.) – de tal modo que o “apaparicar” de outrem acaba por não ser, em última análise, senão um “apaparicar” de si mesmo (ou seja, um lidar consigo num regime fundamentalmente sintonizado pela preocupação de “apaparicar”). E este recurso à figura do *κόλαξ* tem uma intenção claramente *provocatória, ofensiva*: trata-se de ligar os *ρήτορες* e a *ρήτορική* a uma figura que a) fica muito longe daquela com que Górgias e os seus seguidores pretendiam ver-se associados e b) que tem um carácter humilhante, vexatório.

Mas isto não é tudo – e, de certo modo, não é o fundamental.

Com efeito, mesmo que à partida possa parecer que Sócrates põe no centro de tudo a figura de alguém que exerce a adulação, que explora a susceptibilidade dos seres humanos ao agrado (à *χάρις καὶ ἡδονή*, etc.), a verdade é que aquilo que Sócrates põe no centro da sua averiguação não é bem isso. O que Sócrates põe no centro da sua averiguação é a própria susceptibilidade dos seres humanos ao agrado (à *χάρις καὶ ἡδονή*) – ou, como também se pode dizer, as condições de possibilidade disso, as raízes disso, as modalidades disso, etc. Por outras palavras, Sócrates concentra a sua perspectiva naqueles que são sensíveis à *χάρις καὶ ἡδονή* – sejam eles os “*pacientes*” da adulação (isto é, aqueles que são manipulados por via dela), sejam eles os “*titulares*” da *κολακεία* (aqueles que recorrem a ela para manipular terceiros). Pois, como vimos, a *κολακεία* em relação a outrem tem sempre como propósito último a *κολακεία* em relação a si mesmo. Por outras palavras, o conceito de *κολακεία*, que está no centro da antropologia que aqui estamos a tentar analisar, é um conceito indiferente ao contraste entre a *κολακεία* dirigida aos outros e a *κολακεία* dirigida a si. Ou melhor: o conceito de *κολακεία* que está no centro da “antropologia da *κολακεία*” é, em última análise, o

conceito da *κολακεία* *dirigida a si mesmo* – enquanto a) é o embarque nela que cria condições para haver *κολακεία* por parte de outrem e b) a própria *κολακεία* *dirigida a outrem* não é, afinal de contas, senão uma modalidade de *κολακεία para consigo mesmo*.

\*

A resposta de Polo à segunda desqualificação da *ρήτορική* introduzida por Sócrates começa por ignorar completamente a substância de tudo o que acabou de ser dito. A sua única preocupação parecer ser a de arrancar a Sócrates o reconhecimento de que, se esta forma de *ἐμπειρία* é capaz de se tornar agradável aos seres humanos, ela é então algo de belo (*καλόν*) – quer dizer, algo de estimável e em relação ao qual não há que retirar nenhum dos elogios anteriormente feitos (isto é, não há qualquer significativa modificação do estatuto vital que lhe havia sido atribuído). Em suma, Polo tenta como que ignorar o efeito de *desmontagem* da segunda desqualificação da *ρήτορική*.

Mas aqui há um outro aspecto que importa estar atento e que Sócrates sublinha. O que importa a Polo não é tanto a determinação precisa do teor da *ἐμπειρία* em questão (a supor que a *ρήτορική* é de facto, como Sócrates sustenta, uma mera *ἐμπειρία*), mas sim manter *o estatuto vital* da *ρήτορική* (o seu estatuto como uma espécie de “rainha” da vida).

Sócrates recusa-se a embarcar nesta linha de discussão, sublinhando que ela corresponde a uma peculiar forma de desfocagem ou astigmatismo: aquela peculiar forma de desfocagem ou astigmatismo que ele exprime pelo contraste entre “*τί ἐστιν*” e o “*ποιόν τι*”<sup>12</sup>.

Não cabe aqui considerar detidamente este aspecto, que encontramos expresso neste passo e em 448c – e que constitui um motivo central do pensamento platónico. O fundamental do que Platão diz sobre esta matéria pode resumir-se muito grosseiramente

---

<sup>12</sup> Sobre o contraste entre *ὅ τί ἐστιν* (o *ὅπερ ἐστὶ*) e o *ποιόν τι*, o seu significado, as várias fórmulas a que Platão recorre para o expressar, o seu significado, as suas implicações e os passos do *corpus platonicum* em que se trata desta questão ou ela é referida, veja-se M. Jorge de CARVALHO, O caso do Cogito no Filebo, in: IDEM et al. (ed.), *Incursões no Filebo*. Estudos sobre Platão, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 2012, 179-318, em particular 239ss.

no seguinte: há como que uma tendência para a absorção em problemas relativos a saber se um determinado A tem ou não tem o predicado B. Mas tudo isto *pressupondo A* (quer dizer, sem perguntar com suficiente acuidade: afinal que é A?) e, na verdade, também *pressupondo B* (quer dizer, sem perguntar com suficiente acuidade: afinal, que é B?). À primeira vista, isso parece corresponder como que a uma absorção na questão do *nexo* ou da *relação entre A e B* sem suficiente focagem do próprio A e do próprio B em causa. Mas, vendo bem, esta compreensão do que Platão procura pôr em evidência quando fala da oposição “τί/ ποιόν τι” (e da tendência para a absorção deste último e para o esquecimento do primeiro) falha o fundamental do que está em causa. Ela sugere a ideia de qualquer coisa como um astigmatismo ou distração em relação a A e B, com concentração na relação entre eles – quando, na verdade, não pode haver nenhuma concentração no *nexo* ou *relação entre A e B* (nenhuma verdadeira captação desse *nexo*) onde haja astigmatismo relativamente ao próprios termos da relação em causa (quer dizer, não pode haver verdadeira concentração no *nexo* se não há, ao mesmo tempo, concentração *nos seus termos*). De sorte que o contraste entre o “τί ἐστιν” e o “ποιόν τι” é também o contraste entre uma captação focada e uma captação desfocada *do próprio nexo* – ou seja, o contraste entre a) uma forma de ver que acompanha distraidamente tanto A quanto B, quanto o *nexo* que há entre eles e b) uma forma de ver que foca agudamente tanto A quanto B, quanto o respectivo *nexo*.

Sócrates está a aludir a este contraste, a acusar Polo de se manter inteiramente do lado mais superficial dele e a insistir na necessidade de passar para outro lado. E é porque não envereda por onde Polo o quer levar – quer dizer, porque não deixa a pergunta “τί;” e insiste nela – que acaba por ter ocasião de expor a sua “antropologia da κολακεία”.

\*

Todo o desenvolvimento ulterior da exposição da “antropologia da κολακεία” depende de uma iniciativa adicional tomada por Sócrates para clarificar o sentido dos seus enunciados e sair do impasse criado pelo desvio distractivo de Polo.

Essa iniciativa adicional é a seguinte: Sócrates encomenda a Polo uma pergunta semelhante àquela que este lhe fez a respeito da ῥητορική – mas desta feita em relação à

ὀψοποιία – isto é, à *culinária*<sup>13</sup>. O propósito é avivar o sentido da inflexão entretanto produzida, pondo o caso da ῥητορικὴ em contraste com um caso análogo (e que permite ao mesmo tempo ganhar a pista do que é *comum* aos dois casos e da *diferença* que há entre eles). Pois, é o que Sócrates declara, se lhe for perguntado que τέχνη é a culinária ou a produção de acepipes, também nesse caso ele terá de dizer que não se trata de uma τέχνη, mas sim de uma ἐμπειρία. E, se, por outro lado, também lhe for perguntado a que é que diz respeito (τίνοϛ;) essa ἐμπειρία que é a culinária, a resposta será exactamente a mesma do que no caso da ῥητορικὴ. Pois, também na culinária, está em causa a produção de agrado e comprazimento (“χάριτος καὶ ἡδονῆς ἀπεργασίας”<sup>14</sup>).

Na troca de “alfinetadas” entre Sócrates e os seus interlocutores, este é, claro está, um momento alto, visto que envolve uma forte desqualificação da ῥητορικὴ – que se vê equiparada à culinária ou à produção de acepipes. De sorte que estamos perante um dos típicos momentos aristofânicos no *corpus platonicum*. Mas, sendo assim, o que Sócrates diz não se esgota nesta “guerra de remoques”, nem tampouco tem o significado ultra-vexatório que Polo lhe atribui, perguntando-lhe, incrédulo, se é mesmo isso que Sócrates quer dizer: se Sócrates está mesmo a sustentar a tese de que, afinal de contas, a ῥητορικὴ e a culinária (sc. a produção de acepipes) são *exactamente o mesmo* (“Ταὐτὸν ἄρ’ ἐστὶν ὀψοποιία καὶ ῥητορικὴ,”<sup>15</sup>).

É ao responder a esta pergunta que Sócrates finalmente avança para uma exposição da “antropologia da κολακεία”. E a primeira indicação que dá para esse efeito passa pelo facto de ele sublinhar a) que a ῥητορικὴ e a culinária (sc. a produção de acepipes) são duas ἐμπειρίαι diferentes, ou, mais precisamente, b) duas ἐμπειρίαι que se fazem passar por τέχναι diferentes, mas de tal modo que, a respeito da diferença que há entre ambas, c) partilham, ainda assim, um “denominador comum” ou fazem parte do

---

<sup>13</sup> Em última análise, o carácter vexatório é ainda maior do que a menção da culinária – ou a tradução de ὀψοποιία por “culinária” – deixa transparecer. Com efeito, ὀψοποιία não é propriamente a *culinária* (no sentido de uma competência global para a preparação de alimentos), mas qualquer coisa como a preparação de *acepipes* (*petiscos* ou *iguarias*) – os quais se distinguem não pelo seu carácter nutritivo, mas pelo agrado que suscitam. Ou seja, a ideia fundamental na referência que Sócrates faz à ὀψοποιία é a de qualquer coisa como uma “sedução gastronómica”: se assim se pode dizer (e usando a palavra no sentido hoje mais corrente), uma espécie de “*demagogia do palato*”. É com isso que é comparada a ῥητορικὴ. Não pertence aqui seguir detidamente o sentido da oposição σῖτος/ὄψον e os motivos por que a carga semântica de ὄψον tem associada a si a ideia de *petisco*, *iguaria* ou *acepipe* – de algo que é comido não pura e simplesmente para satisfazer a necessidade de alimentação, mas para *estimulação do prazer de comer*. A este respeito, veja-se, por exemplo, XENOFONTE, *Memorabilia* III, 14 e J. N. DAVIDSON, *Courtesans and Fishcakes. The Consuming Passions of Classical Greece*, N. Y., St. Martin’s Press, 1998, 20ff., e M. PELLEGRINO, *Utopie e immagini gastronomiche nei frammenti dell’archaia*, Bologna, Pàtron, 2000, 161f.,

<sup>14</sup> 462e

<sup>15</sup> 462e

mesmo empreendimento: “ταύτης μοι δοκεῖ τῆς ἐπιτηδεύσεως πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα μύρια εἶναι, ἓν δὲ καὶ ἡ ὁψοποιική”<sup>16</sup> (isto é, são duas partes diferentes do mesmo empreendimento).

\*

Mas, antes de avançarmos para uma análise da “antropologia da κολακεία”, é indispensável focar um outro aspecto preliminar, que pode muito facilmente passar despercebido, porque quase que nem chega a ser objecto de menção por parte de Sócrates, mas que – vendo bem, desempenha um papel essencial, pois tem que ver com o próprio meio em que tudo isto se situa ou em que se desenrola a “antropologia da κολακεία”.

O ponto de partida para se ganhar a pista deste aspecto é o uso que, em 464b6 e 464c4, Sócrates faz de palavras da família de θεραπεία. Pode parecer que não faz muito sentido dar importância a dois termos que aparecem tão de fugida, em que o próprio Sócrates não insiste e sobre cujo significado nem sequer chega a dizer o que quer que seja. Mas, se reflectirmos sobre o que está em jogo, percebemos que se trata mesmo de algo decisivo para aquilo que Sócrates procura fazer ver – de algo que está no próprio centro da “antropologia da κολακεία”. Vejamos então qual o contexto em que Sócrates refere o substantivo θεραπεία e usa o verbo θεραπεύειν – e, por que motivo estes dois termos têm assim tanta importância.

Em primeiro lugar, importa ter presente que os termos em causa são usados por Sócrates para caracterizar de que τέχναι está a falar. O primeiro aspecto decisivo é mesmo esse: Sócrates está a sublinhar que as τέχναι são formas de θεραπεία (de θεραπεία do σῶμα e de θεραπεία da ψυχή).

Mas que é que isto quer dizer?

Quer dizer, antes do mais, um aspecto a que já aludimos na caracterização preliminar do que é uma τέχνη – a saber, que não se trata pura e simplesmente de um conhecimento ou de uma forma de saber, mas sim de um conhecimento ou de uma forma de saber *intrinsecamente pertencente a um contexto de intervenção ou de “pilotagem” do curso das coisas*.

---

<sup>16</sup> 463b

Ora, é justamente isso que se expressa no conceito de *θεραπεία/θεραπεύειν*: está em causa qualquer coisa como uma *intervenção*, que *interfere no curso das coisas*: que o muda, que o *dirige*. Está, portanto, em causa um dos ingredientes (uma das componentes fundamentais ou das personagens estruturais de maior importância) da vida humana: o facto de ela comportar um elemento de *intervenção*, de “pilotagem” – de tal modo que a cada momento se põe justamente a tarefa de seguir um curso ou tomar um rumo (de decidir uma encruzilhada entre diversos rumos possíveis, etc.).

Naturalmente que até se pode suscitar o problema de saber se não se trata de algo puramente ilusório (de tal modo que a decisão de encruzilhadas a que constantemente nos vemos obrigados não é senão um epifenómeno de mecanismos que nos ultrapassam e que, em última análise, sempre decidem ou já decidiram por nós). Mas, mesmo que seja assim, isso não altera o facto de – por ilusão ou não – a vida humana *ter justamente essa forma*: a forma da *intervenção*, a forma de uma *θεραπεία*, ou, mais precisamente, a forma de uma constante intervenção de *θεραπεία*<sup>17</sup>.

Este primeiro aspecto põe-nos, por outro lado, na pista de um segundo, não menos essencial do que ele para se compreender o que está em jogo no conceito de *θεραπεία*. Com efeito, se a *θεραπεία* passa essencialmente pela possibilidade de intervenção no curso das coisas, por outro lado, não sucede que o conceito de intervenção baste, só por si, para pôr em evidência tudo o que está implicado na própria noção de *θεραπεία*. Poderia haver intervenção, possibilidade de intervenção, compulsão de intervenção e até mesmo, contínua compulsão de intervenção<sup>18</sup>, mas, tudo isso de tal modo que nos fossem absolutamente *indiferentes* os rumos que tomássemos (isto é, nos fosse totalmente indiferente o seu resultado, aquilo a que levam, etc.). Mas, na verdade, não é assim – está mesmo muito longe de ser assim. Não há apenas uma *impossibilidade de não assumir rumos* – há uma *não menor impossibilidade de*

---

<sup>17</sup> Essa intervenção ou *θεραπεία* está muito longe de ser uma intervenção ou *θεραπεία* total: as coisas não se apresentam de tal modo que tudo, absolutamente tudo, possa ser objecto de intervenção ou “pilotagem” da nossa parte. Na verdade, sucede que uma grande parte daquilo com que lidamos *não* se presta a ser modificada por intervenção nossa. Quer dizer, uma grande parte daquilo com que temos de lidar não é, se assim se pode dizer, “plástica”. Mas, por outro lado, também não sucede que a margem de intervenção (o território daquilo que depende de nós) seja absolutamente nulo. A forma da vida humana está, portanto, marcada por algo que se situa no intervalo entre estes dois extremos (plasticidade *total*/plasticidade *nula*). E isto de tal forma que, a cada instante, se abrem encruzilhadas correspondentes a isso que, assim, podemos descrever como uma plasticidade média.

<sup>18</sup> Que é o que há: podemos virar para a direita ou virar para a esquerda, “pilotar” a vida neste sentido ou no outro, fazer isto ou aquilo ou não fazer nada – o que não podemos é deixar de tomar algum rumo, deixar de “pilotar” ou deixar de decidir encruzilhadas. Pois tudo aquilo que façamos ou não façamos corresponde justamente a termos de rumar, a não podermos deixar de rumar – e isto *continuamente, instante a instante*.

*indiferença*. Ou seja, não acontece apenas que estejamos obrigados a intervir, a decidir encruzilhadas. Acontece também que essa nossa intervenção está completamente mergulhada em (perpassada por) uma irrecusável tensão de não-indiferença. Por outras palavras, estamos dominados por não-indiferença em relação ao que se passa connosco: ao que é de nós (ao que vai sendo de nós, ao que será de nós). Este vínculo de não-indiferença não é algo de que nos possamos ver livres “como quem muda de camisa” – está *profundamente implantado ou arreigado*; e de tal modo que até se põe a questão de saber se há alguma possibilidade de efectiva folga em relação ao seu domínio (se não se trata de algo puro e simplesmente *constitutivo e inelutável*). Daí decorre que toda a nossa intervenção não é pura e simplesmente intervenção (no sentido em que a intervenção tanto pode ser marcada por não-indiferença quanto por indiferença). Toda a nossa intervenção é intrinsecamente uma intervenção *marcada por não-indiferença* – relativa a uma tensão de não-indiferença, intrinsecamente afectada por ela<sup>19</sup>.

Ora, são justamente estes dois aspectos, a) *intervenção* e b) *não-indiferença*, que estão implicitamente fundidos num conceito de *θεραπεία*, tal como Sócrates o usa. Como dissemos, poderia haver intervenção sem não-indiferença; inversamente, também poderia haver não-indiferença sem intervenção (poderíamos estar completamente tomados por não-indiferença quanto estamos, mas de tal modo que nada pudéssemos fazer em relação a nada daquilo em relação ao qual fôssemos não-indiferentes). Mas o que caracteriza a forma da nossa vida é justamente a conjunção destes dois aspectos: *não-indiferença* e *intervenção*. E é, justamente, uma conjunção dos dois aspectos que se expressa no conceito de *θεραπεία* – o qual designa qualquer coisa como um *cuidado-a-intervir* (ou *a interferir*) *no curso das coisas* (isto é, no contexto da referida “plasticidade intermédia”) ou uma *intervenção-motivada-por-cuidado* sc. preocupação (isto é, por não-indiferença em relação à consecução de uma meta ou de um conjunto de metas).

---

<sup>19</sup> É facto que podemos tomar rumos que nos são mais ou menos *indiferentes*, ou que nos podem acontecer coisas que nos são mais ou menos *indiferentes*. Mas esses rumos mais ou menos indiferentes não correspondem a pura não-indiferença no sentido estrito do termo (aquele que só pode haver para quem de todo em todo só conheça a não-indiferença enquanto tal). Pois a isso a que chamamos coisas indiferentes não correspondem senão a *posições funcionais de neutralidade em relação à tensão de não-indiferença por que estamos tomados* – no sentido em que, por exemplo, há potências neutrais relativamente aos nossos conflitos, mas essas potências são neutrais relativamente aos conflitos que nós efectivamente temos, com a sua orientação própria etc. – de tal modo que a sua neutralidade é uma posição tão funcional, tão definida pela orientação desses conflitos em que estamos envolvidos, quanto a posição funcional dos “adjuvantes” ou dos “oponentes” em relação a eles.



E que é assim mostra-o a outra característica fundamental que Sócrates avança em relação à estrutura da *θεραπεία* (da *θεραπεία* que, segundo ele, marca todas as *τέχναι*): o facto de, independentemente da multiplicidade das diversas *τέχναι*, (da multiplicidade dos seus objetos, dos campos de realidade a que dizem respeito, e das metas que procuram alcançar em relação a eles, etc.), em todos os casos, a tensão de não-indiferença que as anima estar dirigida a uma meta funcional invariável – a meta que Sócrates expressa nos seguintes termos: *πρὸς τὸ βέλτιστον* (464c).

Já vamos considerar um pouco mais detidamente o que isto quer dizer (e também que é que permite dizer isto). Mas, para já, importa pôr em relevo dois aspectos.

Em primeiro lugar, Sócrates está a dizer que, em todos os diferentes casos, a vinculação primária da não-indiferença por que estamos tomados (e tanto quer dizer também: a vinculação primária de todas as nossas intervenções) *é sempre a mesma* – ou seja, é sempre a mesmíssima instância formal, desformalizada *deste e daquele* modo concreto. Percebe-se um pouco melhor o que isso quer dizer se se considerar o segundo aspecto que Sócrates tem em vista, a saber: que a instância formal de que está a falar é o *βέλτιστον* (isto é, nada menos do que o *superlativo* – *o que for melhor*).

Com efeito, só a partir deste segundo aspecto se pode perceber bem o primeiro. Pois a razão por que a vinculação primária da nossa intervenção de não-indiferença é *formal* vem de ela estar primariamente vinculada ao *superlativo* enquanto tal – de tal modo que, sempre que tenho não-indiferença a algo, tenho em relação a isso a não-indiferença positiva ou negativa (e o grau de não-indiferença positiva ou negativa) que resulta de isso me aparecer numa determinada posição em relação à estrutura formal de um duplo *Priamel*: o *Priamel* do superlativo *positivo* (o *Priamel* da não-indiferença *positiva*) e o *Priamel* do superlativo *negativo* (o *Priamel* da não-indiferença *negativa*)<sup>20</sup>. E isto de tal modo que a *θεραπεία* está, por sua própria natureza,

---

<sup>20</sup> Em rigor, o *Priamel* do superlativo negativo (e o complexo do *Priamel* do superlativo positivo combinado com o *Priamel* do superlativo negativo e formando uma estrutura global de que ambos fazem parte) só entra em cena explicitamente no curso ulterior do diálogo entre Sócrates e Polo – mais propriamente a partir de 469, em especial na discussão dos casos de Arquelau e do Anti-Arquelau sc. do Arquelau inverso – sobre este conceito cf. M. J. de CARVALHO, “Les témoins malgré eux”: Socrates’ Unwitting Witnesses in Plato’s Gorgias, in : M. J. CARVALHO/T. FIDALGO (Eds.), *Plato’s Gorgias – Labyrinth and Threads*, Coimbra, IEF, 2016, 67-124, em particular 90ss. Mas isso não impede que o *Priamel* global (positivo e negativo: o *Priamel* da não-indiferença positiva e negativa) faça parte do complexo de fenómenos para que Sócrates já está implicitamente a apontar na exposição da sua “antropologia da *κολακεία*”, como se confirma pelo facto de vir depois explicitado nas versões mais completas desta antropologia. É essa a razão por que incluímos aqui a menção explícita de tal componente, que permite compreender melhor a concepção que Sócrates está a tentar desenhar.

intrinsecamente dirigida ao superlativo positivo (ao βέλτιστον) – quer dizer, a) está por sua própria natureza compelida a procurar obter o que parece corresponder ao βέλτιστον, ou seja, o que aparece como desformalização do βέλτιστον – ou então, se isso se revelar inexequível, está por sua própria natureza compelida a procurar obter aquilo que corresponda ao *segundo melhor*, e assim sucessivamente; da mesma forma que, no campo da não-indiferença *negativa*, está por sua própria natureza compelida a tentar evitar maximamente o superlativo *negativo* (aquilo que lhe corresponda – quer dizer, a desformalização do superlativo negativo) e a ter um segundo grau máximo de empenho a evitar aquilo que mais se aproxima do superlativo negativo, e assim sucessivamente.

A este respeito, importa, aliás, fazer uma observação sobre a terminologia usada por Platão na “antropologia da κολακεία” (como, em geral, no *Górgias*). No passo que estamos a considerar, é muito claro que a tensão de não-indiferença que nos anima está primariamente vinculada ao *superlativo* – ao βέλτιστον (ou melhor, àquilo que for *inultrapassável*). Platão usa o adjectivo no grau *superlativo* e exprime assim, com toda a nitidez, a propriedade da tensão de não-indiferença que molda a vida humana: para cada um, porque se trata de si próprio, aquilo que, em última análise, seria suficiente (aquilo que plenamente satisfaria, não deixaria nada a desejar, etc.) seria mesmo o *absolutamente inultrapassável*. Isso não impede que se possa aceitar menos (e até bastante menos) do que isso (porque entra em cena “o princípio de realidade”, porque se percebe (ou julga perceber) que o superlativo absoluto não está ao alcance, etc.). Mas todos esses compromissos têm um carácter, se assim se pode dizer, resignativo: se pudesse ser, aquilo com que nos contentaríamos seria mesmo só o superlativo absoluto.

A peculiaridade desta forma de tensão de não-indiferença passa por ela não corresponder propriamente, em si mesma, a nenhum programa fixo de desideratos concretos – quer dizer, àquilo a que podemos chamar um *programa material* (alcançar *isto* e *aquilo* e mais *aqueloutro*). Poderia haver uma tensão de não-indiferença orientada por um programa *material* dessa natureza. Mas nós somos completamente estranhos a isso. O que não quer dizer que não tenhamos também programas de desideratos – mas, justamente, como *desformalizações* de uma tensão originalmente vinculada ao superlativo absoluto. Assim, se, por exemplo, a tensão de não-indiferença positiva estiver dirigida a alcançar X, Y e Z, mas, entretanto se perceber que, além de X, Y e de Z, também há K, e K é uma coisa que a posse de X, Y e Z ainda deixa a desejar, então a pressão original a que sempre já (e sempre ainda) estamos vinculados, obriga à

transformação daquilo que a desformaliza e à inclusão também de K no programa material da nossa tensão de não-indiferença. É essa a peculiar *dinâmica* de uma tensão de não-indiferença *primariamente vinculada ao superlativo absoluto* (a um superlativo absoluto que põe um problema de desformalização, mas não está ele próprio comprometido com nenhuma desformalização material).

O que Sócrates parece ter em vista é este fenómeno – esta peculiar modalidade de orientação da tensão de não-indiferença. Mas, sendo assim, isso não impede que também recorra, para a exprimir, a termos que não estão no grau *superlativo*, mas sim no grau normal. Assim, por exemplo, Sócrates fala de εὖεξία (do estar bem); da mesma forma que também fala do εὖ e do ἀγαθόν – e não do βέλτιστον.

Mas a este respeito importa ter presente que esta variação no modo de expressão (isto é, o recurso a termos no grau normal e não no grau superlativo) não significa de modo nenhum uma correspondente variação da concepção em causa – isto é, qualquer enfraquecimento da tese sobre a vinculação primária da tensão de não-indiferença ao superlativo absoluto, que é uma tese central da “antropologia da κολακεία”. Acontece é algo que também se verifica em português e noutras línguas. Quando se fala, por exemplo, do bem para cada um (da forma como cada um está vinculado a desejar para si próprio o bem e deseja o bem para si mesmo – isto é, quando se fala daquilo a que se pode chamar o bem da “voz média”), a fórmula a que se recorre é, muitas vezes, uma fórmula no grau *normal*, não no superlativo. Mas isso não impede que, haja ou não consciência disso, aquilo que se tem em vista ao recorrer a semelhantes fórmulas e aquilo que se tem em vista ao entendê-las (aquilo que se está a reconhecer, quando cada um reconhece que se acha efectivamente preso a um bem para si) *não* é de modo nenhum algo apenas no grau *normal*. É, tacitamente (mas nem por isso de forma menos decidida), algo correspondente ao fenómeno que acabamos de descrever: a petição de nada menos do que o superlativo absoluto (isto é, de algo que nada deixe a desejar, etc.).

Ora, algo semelhante se passa também quando, na exposição da “antropologia da κολακεία” (e, em geral, no *Górgias*), se fala de εὖεξία, de εὖ, de ἀγαθόν, etc. Trata-se de termos que estão *implicitamente elevados ao superlativo* – cujo sentido não é outro senão o da superlativação, enquanto tal. E é sempre nesse sentido que devem ser entendidos.

Desenham-se assim os três aspectos fundamentais no conceito de *θεραπεία*, tal como está presente no ponto de partida da “antropologia da *κολακεία*”. Poderia haver a) intervenção e b) intervenção não-indiferente, mas de tal modo que se tratasse de um multiplicidade de fios avulsos disso, em direcções desencontradas – como um arquipélago disperso de *θεραπείαι*, no plural. Mas Sócrates parece estar a falar de algo muito diferente: ele parece estar a falar a) de um campo global em que todas as diferentes intervenções se inscrevem como partes de uma e a mesma navegação (de um e o mesmo acontecimento global de intervenção-em-cuidado, de que as diferentes *θεραπείαι* constituem como que diferentes passos), e b) de uma espécie de *constância formal* (a constância formal do superlativo: do *βέλτιστον*), em virtude da qual nada é procurado ou evitado propriamente *por si*, mas sim pela posição que ocupa em relação ao superlativo (ou, mais precisamente, pela posição funcional que ocupa em qualquer coisa como um *mapa*, com a estrutura formal do duplo *Priamel*: o *Priamel* do superlativo positivo e o *Priamel* do superlativo negativo). Por outras palavras, Sócrates está a falar ao mesmo tempo 1) de uma estrutura fixa, invariável, da não-indiferença e da orientação da nossa intervenção por ela, e 2) de um preenchimento concreto dessa estrutura (quer dizer, de um complexo de desformalizações dela, que permite identificar *isto* e *aquilo* e *aqueloutro* ocupando estas e aquelas posições determinadas em relação ao superlativo absoluto positivo e ao superlativo absoluto negativo (e que, portanto, têm uma determinada identidade relativamente ao *βέλτιστον*).

Visto isso, estamos agora em condições de perceber também um outro ponto.

Como dissemos, nos passos que estamos a considerar, Sócrates fala da *θεραπεία* em relação a *τέχναι* (dizendo que as *τέχναι* são formas de *θεραπεία*). Mas, vendo bem, isso não significa de modo nenhum que, para haver *θεραπεία*, tenha de haver *τέχναι* – que só possa haver *θεραπεία* quando já se está na posse de *τέχναι*. De facto, está muito longe de ser assim. Não cabe aqui analisar tudo aquilo que se seria preciso ter em conta para se perceber todo o complexo de formas de *θεραπεία* que pode haver e há na ausência de qualquer *τέχνη*. Mas há um aspecto que não podemos deixar de focar, e que é o seguinte: também a) a *ἐμπειρία* (também as diversas formas de *ἐμπειρία*) e b) a *ἐμπειρία-que-se-faz-passar-por-τέχνη* (sc. a não-*τέχνη-que-se-faz-passar-por-τέχνη*) se

vêm inscrever na mesma matriz que acabámos de tentar descrever grosseiramente: também elas são *modalidades de θεραπεία*.

Mas isto não é tudo. O ponto decisivo não é que tanto a τέχνη quanto a ἐμπειρία se movem no mesmo *medium* (isto é, no *medium* marcado por aquilo para que aponta a noção de θεραπεία). Isso é, com certeza, importante. Mas ainda mais importante do que isso é perceber o nexos entre a θεραπεία e a componente cognitiva que está em causa, tanto no caso de τέχνη, quanto no caso da ἐμπειρία (sc. no caso da ἐμπειρία-que-se-faz-passar-por-τέχνη).

Vejamos um pouco melhor o que queremos dizer com isto.

Como se disse, uma das razões por que faz sentido falar de qualquer coisa como um *Priamel* inerente à própria vida é que esta tem ao mesmo tempo a) uma estrutura fixa e invariável (um complexo de lugares ou metas formais) e b) uma componente de desformalização ou preenchimento dessa estrutura, quer dizer, de identificação concreta de *que é que é o quê* – isto é, de quais as determinações concretas que correspondem ao superlativo absoluto positivo, ao segundo depois daquele, etc., e assim também ao superlativo absoluto negativo, ao segundo depois daquele, etc. (e às condições concretas da obtenção ou do conseguir-se evitar um e o outro, etc.). Se Sócrates tem razão, a própria estrutura invariável está dada na forma da vida, não precisa de fixação cognitiva (mesmo que já requeira fixação cognitiva haver uma clara noção dessa estrutura, das suas componentes, do papel que desempenha, etc.). Mas já o mesmo não se pode dizer daquilo a que chamámos a *desformalização* do superlativo, etc. Isso depende de qualquer coisa como um “reconhecimento”, uma compreensão das coisas – que pode ser mais ou menos adequada (quer dizer, que pode perceber bem que é que é o quê, realizar bem a desformalização do *Priamel* da vida), ou, pelo contrário, desformalizá-lo ou percebê-lo mal (distorcendo-o, etc.).

Mas isso, por sua vez, significa que a componente cognitiva da vida (a componente que está em causa, tanto no caso da τέχνη quanto no caso da ἐμπειρία) não é pura e simplesmente mais uma instância de θεραπεία como qualquer outra. Acontece, pelo contrário, que, para cumprir o seu próprio propósito (quer dizer, a tensão de não-indiferença que lhe inere), a vida *depende da assistência de uma componente cognitiva*, que pode estar bem ou menos bem assegurada. Se essa componente cognitiva estiver bem assegurada, então haverá condições para levar a vida “a bom porto” (isto é, ao βέλτιστον: ao porto melhor possível). Se, pelo contrário, essa componente cognitiva não estiver bem assegurada, então o próprio mapa que orienta a navegação vital (quer dizer,

a percepção que se tem do *Priamel* da vida: do *Priamel* formal e da sua desformalização) pode estar distorcida por diversas formas de desvio que fazem da própria vida um empreendimento que a) se percebe mal a si próprio e, por via disso, b) está *desencaminhado de si próprio*.

Ora, é justamente isto que está em causa na diferença entre τέχνη e ἐμπειρία sc. na diferença entre τέχνη e ἐμπειρία que-se-faz-passar-por-τέχνη. A vida precisa de conhecimento eficaz (isto é, de um reconhecimento adequado de si mesma) e está inteiramente dependente disso. Em última análise, o preenchimento do requisito cognitivo da própria vida requer nada menos do que algo com a qualidade cognitiva da τέχνη.

Ou seja, antes do mais, a forma da vida humana não é compatível com a total ignorância (com a total ausência de uma componente cognitiva – quer dizer, de qualquer coisa como uma “luz cognitiva”) da vida a respeito de si mesma. Mas, por outro lado, se a ἐμπειρία (sc. a ἐμπειρία-que-logra-fazer-se-passar-por-τέχνη) difere muito substancialmente da ignorância, percebe-se também que não basta, só por si, para assegurar a assistência cognitiva que a vida pede como guia. O que a vida pede é mesmo algo com as características da τέχνη.

Por outro lado, também é justamente isto que permite perceber a posição ambígua da ἐμπειρία-que-se-faz-passar-por-τέχνη – a qual parece satisfazer plenamente os requisitos cognitivos de que a própria vida é portadora, mas, na verdade, apenas *parece* isso, num regime de “gato por lebre” (naquele regime de “gato por lebre” cognitivo – ou, mais precisamente: de “gato por lebre” cognitivo no preenchimento concreto do *Priamel* vital e na execução do projecto de procura do βέλτιστον) que a vida consente.

Mas então é exactamente por isso que tem relevo a) só se dispor de algo cognitivamente inferior à τέχνη, como é a ἐμπειρία, e b) como se isso não bastasse, estar-se sujeito ao fenómeno de *confusão* em virtude do qual algo muito diferente da τέχνη pode muito bem fazer-se passar por ela. Nesse sentido, o “baile de máscaras” cognitivo (ou a “comédia de enganos” cognitiva) a que Sócrates faz referência no começo da “antropologia da κολακεία” não é apenas um “baile de máscaras” ou uma “comédia de enganos” na *ordem puramente cognitiva*: é também um “baile de máscaras” ou uma “comédia de enganos” *vital*. Em suma, o que está em causa é a possibilidade de um “mapa” vital significativamente (e até mesmo radicalmente) *errado*.

- 4- A análise da multiplicidade das formas de *θεραπεία*. Seu papel no quadro da “antropologia da *κολακεία*”. Os princípios de multiplicação da *θεραπεία*, na análise apresentada por Sócrates. A multiplicidade dos campos de aplicação ou dos “objectos” de *θεραπεία*. O “mapa” destes campos. Sua importância enquanto corresponde a um “mapa” da complexidade da própria vida sc. daquilo a que diz respeito a tensão de não-indiferença em que estamos constituídos. Como essa multiplicidade traduz a complexidade inerente da própria tensão de não indiferença. O campo do *σῶμα* e o campo da *ψυχή*. Discussão do sentido e implicações destas noções, do papel que desempenham neste contexto e do complexo de fenómenos que lhes correspondem. A *θεραπεία* do corpo e a *θεραπεία* da *ψυχή*. Sua unidade fundamental.

A partir daqui percebe-se melhor o nexu entre o preâmbulo cognitivo e aquilo que se segue. Sócrates produz qualquer coisa como um levantamento geral ou um “mapa” da totalidade dos campos de realidade a respeito dos quais pode haver intervenção (e tanto quer dizer também: interferência) assistida ou não por *τέχνη* (isto é, por uma componente cognitiva qualificada) no âmbito da própria vida humana.

A este respeito, desde o princípio há que estar atento a dois aspetos, que não são apresentados expressamente, mas que estão presentes com bastante nitidez.

Por um lado, toda a descrição que é produzida está centrada no fenómeno central da vida humana, enquanto esta se acha marcada justamente por tensão de não-indiferença e tem uma natureza tal que tudo o que aparece nela possui o carácter como que de *personagens da peça da própria vida*, com papéis mais ou menos importantes dentro dela, etc. Por outro lado, também chama a atenção que Sócrates desenha um “mapa” que é, ao mesmo tempo, *total e não-total*.

O mapa não é total, porque Sócrates se concentra claramente naqueles que são os elementos mais centrais da vida humana: a *ψυχή* e o *σῶμα* próprios – e não foca as *τέχναι* sc. as pseudo-*τέχναι* relativas, por assim dizer, a *realidades externas*. Tudo se passa como se a perspectiva tacitamente seguida correspondesse à estrutura *ψυχή/σῶμα* próprio/para-lá-do-*σῶμα*-próprio (sc. à estrutura *αὐτός/τὰ αὐτοῦ/τὰ τῶν αὐτοῦ* que aparece desenhada no *Alcibiades Maior* – e a terceira componente desta estrutura ficasse completamente fora, por lhe estar atribuída a posição mais distante e a

relevância mediata para que se aponta no *Alcibiades*<sup>21</sup>. Nesse sentido, Sócrates não pretende desenhar o “mapa” total do território das τέχναι sc. das pseudo-τέχναι, abarcando todas as suas componentes, sem qualquer excepção. A sua preocupação cinge-se ao campo das τέχναι sc. das pseudo-τέχναι relativas àquilo que, se assim se pode dizer, é *central para cada um*: a sua própria ψυχή, o seu próprio σῶμα.

Mas, feita esta ressalva, a preocupação de Sócrates é a de produzir um levantamento ou um “mapa” *total* – que produza efectivamente uma *sinopse*, tanto no sentido de não deixar de fora nenhuma componente relevante, quanto no sentido de acompanhar bem o nexo entre (sc. a posição relativa de) todos elas.

Por outro lado, sendo assim, um outro ponto que Sócrates não apresenta explicitamente, mas que resulta muito claramente do que diz, como já vamos ver, é o seguinte: o mapa que apresenta toma como fio condutor as diferentes componentes da *vida de cada um*, a respeito das quais pode haver uma intervenção cognitivamente orientada por τέχνη ou por pseudo-τέχνη. Por outro lado, a intervenção em causa, tanto pode ser feita *na primeira pessoa* (o próprio intervém *na sua própria vida*, com as τέχναι ou pseudo-τέχναι que ele próprio possui), quanto na forma de uma intervenção *na vida alheia* (que é, claro está, aquilo de que se trata no magistério de Górgias e dos seus adeptos – como, aliás, também no “magistério” de Sócrates).

Desde o princípio do diálogo que o que está em causa é esta segunda modalidade. Mas Sócrates põe em evidência que a questão da habilitação cognitiva tanto se aplica à intervenção na vida de terceiros, quanto à condução da vida própria. O “mapa” que desenha não é sensível a este contraste. Mas a razão por que assim é prende-se com o facto de o contraste entre estas duas modalidades de aplicação se inscrever por inteiro, sem modificações significativas, no quadro do mapa apresentado por Sócrates.

O que assinalámos na parte preparatória permite também perceber o nexo entre as considerações gnosiológicas (sobre ἐμπειρία e a τέχνη) que preludiam a “antropologia da κολακεία” e a estrutura desta última. Se virmos bem, o “mapa” desenhado por Sócrates é um “mapa” de diferentes possibilidades de intervenção no centro da vida própria de cada um, diferenciadas tanto pelo âmbito específico, quanto pela forma de intervenção. Mas, em vez de ser inteiramente assim (ou seja, em vez de

---

<sup>21</sup> Não pretendemos discutir aqui nem a autenticidade do *Alcibiades* nem a relação entre os seus enunciados e os da “antropologia da κολακεία”. Limitamo-nos a recorrer à estrutura desenhada no *Alcibiades Maior*, 127s., para descrever aquele que parece ser o quadro em que tacitamente se situa o “mapa” apresentado por Sócrates no *Górgias*.



ser *só isso* que é apresentado por Sócrates), sucede, pelo contrário, que as diferentes possibilidades de que se faz o elenco neste peculiar “mapa” correspondem a diferentes versões (que contrastam entre si pelo facto de umas serem verdadeiros reconhecimentos desses campos de realidades, ao passo que as outras são reconhecimentos deles que produzem como que *máscaras* dos campos de realidade em causa). Mas toda esta descrição é ainda formal, e só se torna clara uma vez que a preenchemos com as determinações concretas do “mapa” apresentado por Sócrates.

Dissemos acima que aquilo que Sócrates traça é qualquer coisa como um mapa – e podemos insistir na ideia de que se trata de um mapa global do território da *θεραπεία* de si próprio e de outrem. Temos de insistir neste ponto, porque uma consideração menos atenta pode deixar-se levar pelo facto de Sócrates falar de *τέχναι* – distinguir uma multiplicidade de *τέχναι*. Mas, em primeiro lugar, vendo bem, o “mapa” desenhado por Sócrates não inclui apenas *τέχναι*, no sentido próprio do termo, mas também pseudo-*τέχναι* (sc. nos casos de *ἐμπειρία* que se consegue fazer passar por *τέχνη*, como sucede com a *ῥητορική*). A consideração deste aspecto poderia levar a pensar que aquilo que Sócrates desenha é, então, um “mapa” disso a que poderíamos chamar as componentes cognitivas (tanto as componentes cognitivas efectivamente eficazes, quanto as componentes cognitivas marcadas por defeito). Mas, em segundo lugar, as componentes cognitivas não estão a ser consideradas em abstracto, independentemente daquela pertença ao próprio curso da vida (e tanto quer dizer: daquela pertença à esfera da intervenção sc. da *θεραπεία* que efectivamente marca a vida humana). O “mapa” produzido por Sócrates localiza as diferentes componentes cognitivas no quadro do território global da intervenção que dá forma à vida humana – e isto de tal forma que o próprio princípio de organização das diferentes componentes cognitivas é a estrutura global do campo da intervenção possível sc. da *θεραπεία* que tem lugar na vida humana. Tanto assim é que, como já vamos ver, um dos critérios fundamentais de organização do “mapa” aqui em causa é justamente a forma da intervenção que tem lugar – mais precisamente, a diferença entre uma intervenção que pura e simplesmente procura levar ao *βέλτιστον* e a intervenção que corrige desvios na relação com ele.

Mas, sendo assim, por outro lado, importa ter presente que o primeiro elemento decisivo na organização do “mapa” global da *θεραπεία* é aquele que tem que ver com uma componente de *complexidade*. Poderia suceder que a vida comportasse margem de intervenção sc. de *θεραπεία* (poderia ser que comportasse até uma *contínua* margem de intervenção sc. de *θεραπεία*), mas de tal modo que sempre estivesse em causa uma só

coisa (uma única encruzilhada). Mas não é assim – e é essa a primeira coisa para que Sócrates chama a nossa atenção<sup>22</sup>. O campo do não-indiferente que se nos propõe como objecto de intervenção (sc. o campo da possibilidade de intervenção que nos aparece investida de não-indiferença) está como que multiplicado em diversos focos, inclui vários “fios” diferentes uns dos outros. Ou, como também podemos dizer, mesmo que, em última análise, a navegação vital seja só uma (uma navegação global, que tudo abrange, e que ao mesmo tempo depende das várias componentes em questão), acontece justamente que essa intervenção global se decompõe numa multiplicidade de navegações parciais ligadas umas às outras (de tal modo que em cada uma está em causa a grande navegação).

É esse o sentido da grande articulação para que Sócrates aponta quando fala, por um lado, do σῶμα, e, por outro lado, da ψυχή. Não está pura e simplesmente a dizer que temos um corpo. Poderíamos tê-lo mas de tal modo que não nos causasse o mais pequeno cuidado (nos fosse totalmente indiferente ou, mesmo que não nos fosse indiferente, se caracterizasse pela propriedade de não corresponder a nenhuma esfera de intervenção ao nosso alcance). Sócrates está justamente a vincar a) que a vida humana se acha conformada de tal modo que sempre está sediada num corpo, depende dele, se identifica com ele, etc., b) que esse nexo de pertença ao corpo próprio tem um carácter tal que não nos é indiferente o que de cada vez se passa com o corpo próprio e c) que o corpo está constituído de tal modo que corresponde justamente a um campo de intervenção possível: podemos intervir no rumo que as coisas tomam a seu respeito, modificar esse rumo, melhorá-lo, etc. A isto acresce, finalmente, um outro ponto que também está indicado nas palavras de Sócrates. E esse ponto é que, sendo assim, a intervenção não-indiferente (a θεραπεία) que o corpo humano consente e requiere está dependente de uma componente cognitiva (relativa à compreensão do que se passa com o corpo). Por outras palavras, a intervenção precisa de ser guiada por uma adequada compreensão (por um adequado acompanhamento) do que se passa com o corpo

---

<sup>22</sup> Para sermos mais precisos, também podemos dizer que se trata de uma *dupla* complexidade: por um lado, trata-se de uma complexidade da própria *não-indiferença* que nos domina (a qual não se esgota, como poderia, num único foco – antes dá relevo a uma pluralidade de aspectos da vida e cria tensão em várias direcções); por outro lado, trata-se de uma complexidade dos domínios ou das direcções em que se espraia a *possibilidade de influir no curso das coisas* (ou, de todo modo, a impressão da possibilidade de influir no curso das coisas). Mas, de facto, vendo bem, também esta descrição ainda peca por ser insuficientemente precisa. Pois a complexidade em causa é propriamente a complexidade da *margem de intercepção ou coincidência* entre a *tensão de não-indiferença* que nos anima e o campo daquilo que parece *sujeito à nossa capacidade de intervenção*.

próprio. Sem isso, a intervenção é cega e presta-se a produzir justamente o oposto daquilo que pretende.

Por outro lado, algo equivalente se passa também em relação à ψυχή. Em primeiro lugar, o campo daquilo que nos importa não se resume à esfera do corpo próprio. Não podemos analisar este aspecto aqui em pormenor. Por isso, terá de bastar dizer que a vida (a vida própria) “sobra” sobre o corpo próprio, de tal modo que, por relevante que este seja, ele é apenas uma componente de algo muito mais vasto – que tem que ver justamente com a “navegação global de si mesmo”. E isto de tal modo que esta esfera mais abrangente da vida própria (a que pertence, como uma componente entre outras, o domínio regional do corpo próprio), também se caracteriza tanto por ser objecto de não-indiferença, quanto por ser (e ter de ser a cada instante) objecto de intervenção sc. de assunção de rumos. Por outras palavras, a) para lá de tudo o que diz respeito ao corpo, não nos é indiferente aquilo que se passa com a nossa própria vida, b) para lá de tudo o que diz respeito ao corpo, a esfera de intervenção (a esfera de intervenção não-indiferente: a esfera da θεραπεία) inclui também a condução da própria vida. Isto de tal forma que também neste caso (no caso da ψυχή), a intervenção não-indiferente – a θεραπεία, que a própria vida consente e requiere – depende de uma componente cognitiva (relativa à compreensão do que está em causa na própria vida). Por outras palavras, também neste caso a intervenção precisa de ser guiada por uma adequada compreensão ou por um adequado acompanhamento do território onde há que intervir (do território em que se tem – não se pode deixar – de intervir). Sem isso, a intervenção é cega e presta-se a produzir justamente o oposto daquilo a que se destina.

O facto de Sócrates insistir na diferença entre a θεραπεία do σῶμα e a θεραπεία da ψυχή não deve induzir no erro de as conceber como se fossem pura e simplesmente duas coisas separadas. O ponto decisivo em tudo isto é tanto a *unidade*, quanto a *multiplicidade* das direcções da θεραπεία.

Expliquemo-nos melhor.

Por um lado, Sócrates está a vincar que, pelo menos no nosso caso, não há qualquer coisa como uma θεραπεία simples, única: há duas direcções de θεραπεία, bastante diferentes uma da outra, porventura até *concorrentes* entre si e mesmo *desavindas* entre si (em conflito uma com a outra). Em suma, a θεραπεία vai em sentidos diferentes. Mas, por outro lado, isso não significa que, então, haja diferentes θεραπείαι, completamente independentes e dissociáveis umas das outras. Não – em última análise, há *um acontecimento único e global de pressão de não-indiferença* a

coincidir com um *acontecimento único e global de possibilidade de intervenção* (um único e global estar-com-a-possibilidade-de-intervir – e, mais do que isso, não poder deixar de intervir desta ou daquela forma). O que sucede é que, a despeito do seu carácter único e global, tanto a tensão de não-indiferença quanto a possibilidade/incumbência de intervenção no curso das coisas (sc. o acontecimento único e global de intersecção ou coincidência entre ambos) estão como que *espraiados: irradiam em diferentes direcções*. Nesse sentido, não há uma *θεραπεία* em relação ao corpo que seja só *θεραπεία* em relação ao corpo, nem há uma *θεραπεία* em relação à *ψυχή* que seja só *θεραπεία* em relação à *ψυχή*: há uma *θεραπεία* global que tem uma forma de uma *θεραπεία* relativa ao corpo próprio de alguém, tal como que há uma *θεραπεία* global que também tem a forma da *θεραπεία* da *ψυχή*, em contraste com a *θεραπεία* do *σῶμα*, enquanto tal.

Com isto, fica desenhado o nexó entre os dois domínios que Sócrates distingue e as duas *τέχναι* que lhes faz corresponder. Sócrates não está a falar pura e simplesmente de uma espécie de “toolbox” de *τέχναι* possíveis. Está a falar de um acontecimento de *θεραπεία* global com características tais que a) o campo dela inclui vários domínios (igualmente marcados pelo facto de serem não-indiferentes e de envolverem a possibilidade de intervenção nossa) e b) ela requiere, para cada um destes domínios, a assistência de uma competência cognitiva em virtude da qual a intervenção (a navegação) não seja cega. Em suma, à complexidade das componentes da própria vida, corresponde uma complexidade da esfera do território da *θεραπεία* e esta última dá, por sua vez, lugar a uma multiplicidade de requisitos cognitivos.

Isto permite-nos perceber também um ponto que não é expressamente considerado por Sócrates, mas para que fica chamada a atenção naquilo que diz. É claro que, relativamente às *τέχναι*, Sócrates está a falar de um conjunto de *τέχναι* diferentes, de *τέχναι* possíveis, constituídas de tal modo que a posse de cada uma delas pode ter lugar sem a posse das outras. Por outro lado, como dissemos, se a vida humana tem as diversas componentes (ou as diversas direcções de *θεραπεία*) que acabamos de referir, isso de modo nenhum significa que só possa ter lugar na posse das duas *τέχναι* mencionadas por Sócrates. Na verdade, pode desenrolar-se na ausência de ambas. Mas, sendo assim, tal não impede que, porque a vida está articulada a) num pólo somático, b) na esfera mais vasta de tudo aquilo que a espraia para lá da esfera do corpo próprio e porque c) nos dois casos há lugar para a *θεραπεία* – a petição de assistência cognitiva de que a própria vida é portadora se estenda às duas *τέχναι* identificadas por Sócrates: é a

própria vida que requiere tanto uma τέχνη do σῶμα, quanto uma τέχνη da ψυχή. Quer dizer: independentemente de termos ou não cada uma delas, independentemente da questão de saber se é possível ou não adquiri-las (independentemente do que quer que seja que se passe em matéria de facto a esse respeito – e mesmo que até aconteça que não seja possível acumular as duas τέχναι, que inclusivamente não se consiga aceder a nenhuma delas), as duas τέχναι distinguidas por Sócrates – a τέχνη relativa ao σῶμα e a τέχνη relativa à ψυχή – correspondem a requisitos de que cada um de nós é portador, na sua não-indiferença relativamente a si mesmo. Esses requisitos podem ser ou não satisfeitos – e podemos viver (ter de viver) independentemente da sua satisfação. Mas isso não altera o facto de a própria forma como estamos constituídos fazer de uma τέχνη do σῶμα e de uma τέχνη da ψυχή personagens inerentes à própria vida (de tal modo que a sua posse ou a sua falta a determinam decisivamente).

Mas isto não é tudo.

As palavras de Sócrates põem ainda na pista de um outro ponto, que não chegam a explicitar, mas para que, vendo bem, chamam a atenção. O que está fundamentalmente em causa neste primeiro momento da “antropologia da κολακεία” é, como dissemos, a complexidade do próprio campo da vida ou, mas precisamente, a complexidade daquilo que pode ser objecto de θεραπεία. Mas, por outro lado, toda e qualquer θεραπεία, enquanto tal, tem ao mesmo tempo a) um objecto a que diz respeito e sobre o qual se exerce (é justamente disso que se trata tanto no caso do σῶμα, quanto no caso da ψυχή) e b) aquilo para que tende (aquilo que procura obter) a respeito desse objecto. A θεραπεία não é apenas uma forma de relação com um dado objecto: é uma forma de relação com ele que tende a dirigir o curso das coisas e que, nesse sentido, tende à *obtenção de metas* (está ligada a qualquer coisa como um *terminus ad quem*). Vimos também que a concepção exposta por Sócrates insiste na ideia de que o *terminus ad quem* da θεραπεία é, por natureza, *fixo e invariável*: por sua própria natureza, toda a θεραπεία procura o βέλτιστον (o melhor, o superlativo absoluto). Mas aqui fazem-se sentir os efeitos de um aspecto que já mencionámos anteriormente. Se é verdade que toda a θεραπεία, enquanto tal, tem um *terminus ad quem* fixo e invariável (o βέλτιστον), não é menos verdade que esse *terminus ad quem* invariável, a que por sua própria natureza está dirigida, tem um carácter puramente *formal* – e põe um problema de desformalização (quer dizer, de identificação concreta daquilo a que corresponde).

Mas, se é assim, isso repercute-se na estrutura das duas componentes cognitivas ou das duas τέχναι que Sócrates faz questão de diferenciar. Com efeito, as τέχναι em

questão não têm que ver pura e simplesmente com o conhecimento do campo de realidades correspondentes a cada uma. Como vimos, trata-se de saberes requeridos para guiar dois empreendimentos da *θεραπεία*: a *θεραπεία* do *σῶμα* e a *θεραπεία* da *ψυχή*. Mas isso significa, desde logo, um conjunto de implicações em relação à estrutura do saber em causa nos dois casos. Quer dizer: nos dois casos será necessário perceber bem os campos de realidade em causa (o que se passa com o *σῶμα* e o que se passa com a *ψυχή*). Mas, por outro lado, não se poderá tratar apenas disso: terá de se tratar também de um conhecimento do *βέλτιστον* no caso do *σῶμα* e de um conhecimento do *βέλτιστον* no caso da *ψυχή*. Pois só a adequada identificação do *βέλτιστον*, num e no outro caso, poderá assegurar o eficaz desempenho das funções de guia (de orientação, etc.) que são requeridas a cada uma destas *τέχναι* (que lhes são requeridas pelo facto de se tratar de *τέχναι* pedidas pela pressão de *θεραπεία* – quer dizer, pela pressão da própria vida nos dois domínios em questão).

Percebe-se a partir daqui um pouco melhor, esperamos, a natureza desta primeira componente da “antropologia da *κολακεία*” – e, por outro lado, também o nexo entre ela e aquilo que se encontra no princípio do *Górgias*. Por um lado, vemos que aquilo que Sócrates está a fazer é exactamente o que descrevemos como “mapa” de *τέχναι* produzido a partir de uma “mapa” de *θεραπεία*. Sócrates não chega a descrever completamente esse mapa. E não o faz por duas razões. Em primeiro lugar, porque, como vimos, não considera as *τέχναι* não imediatamente ligadas ao núcleo da vida própria (de sorte que deixa de fora a esmagadora maioria das possibilidades de *τέχνη*); em segundo lugar, porque pode acontecer que os dois domínios que põe em destaque estejam marcados por articulações internas ou subdivisões cujo cabimento (ou não) não chega a ser focado. Mas, sendo assim, isso não obsta a que fique já claramente desenhado o que deveria ser feito (aquilo de que os elementos efectivamente apresentados por Sócrates constituem uma parte). Haveria que produzir um levantamento global de todas as diferentes direcções de *θεραπεία* que podem ter lugar no curso da vida humana e haveria que produzir, em relação a todas elas, uma sinopse análoga àquela que é apresentada por Sócrates relativamente ao dois grandes domínios da *θεραπεία* do *σῶμα* e da *θεραπεία* da *ψυχή*. Tudo isto de tal modo que não apenas se identificassem todos os diferentes territórios específicos em questão, mas se focasse também aquilo a que podemos chamar a *multiplicação do βέλτιστον* – quer dizer, todas as diferentes instanciações do *βέλτιστον* regional que estão em causa nesses diferentes domínios.

O "mapa" cujo projecto assim ganha contornos definidos é algo muito diferente da confusa visão do *Priamel* das τέχναι que está suposta nas teses defendidas por Górgias no princípio do diálogo. Na verdade, trata-se até de algo muito mais complexo e preciso do que a própria descrição do *Priamel* das τέχναι que, na sua discussão inicial com Górgias, é alinhavada por Sócrates. A diferença é tanto uma diferença dos resultados ou do elenco das τέχναι, quanto uma diferença do *método*, se assim se pode dizer. Sócrates está a mostrar que levantamento precisaria de ser feito para chegar a produzir um *Priamel* das τέχναι *bem formado* ou *bem constituído*. E o que acaba por produzir é, se assim se pode dizer, um “retrato robot” ou “protocolo” do *modus operandi* que se teria de seguir para “pôr de pé” um *Priamel* das τέχναι *bem formado* – capaz de exercer adequadamente as suas funções.

Nesse sentido, o complexo das questões que se punham no princípio do diálogo não foi abandonado – volta a estar presente de forma modificada (uma forma modificada que pretende corresponder justamente a um melhoramento da qualidade da focagem desses questões).

**5- Continuação da análise da multiplicidade das formas de θεραπεία. O segundo princípio de multiplicação: o contraste entre θεραπεία condutora e θεραπεία correctiva. Sentido e implicações deste contraste. Análise do nexa entre o que está aqui em causa e a estrutura formal da não-indiferença a que a θεραπεία é intrinsecamente relativa.**

Acontece, entretanto, que isto que acabamos de ver corresponde apenas a metade do que é apresentado por Sócrates no levantamento do campo das diferentes direcções da θεραπεία e das τέχναι de assistência cognitiva à θεραπεία com que arranca aquilo a que chamámos a “antropologia da κολακεία”. Uma simples consideração “aritmética” do resultado desse levantamento permite perceber que é assim: Sócrates fala claramente de *quatro* τέχναι, enquanto aquilo que considerámos até aqui só permite falar de *duas*.

Importa, portanto, tentar perceber de onde vem esta multiplicação.

O primeiro aspecto a ter em consideração nesta matéria tem que ver com algo a que já anteriormente aludimos, mas que agora há que focar mais detidamente: a

“segunda multiplicação” – em virtude da qual as duas τέχναι se convertem em quatro – não tem a mesma origem que a primeira. A primeira divisão (a divisão em τέχναι do σῶμα e τέχναι da ψυχή sc. da θεραπεία do σῶμα e da θεραπεία da ψυχή) tinha que ver com diferentes objectos e, nesse sentido, com diferentes direcções possíveis da θεραπεία que podem ter lugar na vida humana. A segunda divisão tem que ver com outra coisa. Ela vem-se inscrever no quadro da primeira e produz em cada um dos dois núcleos – o núcleo da θεραπεία do σῶμα e o núcleo θεραπεία da ψυχή (sc. o núcleo da τέχνη requerida para a θεραπεία do σῶμα e o núcleo da τέχνη requerida para a θεραπεία da ψυχή) – uma *cisão adicional* que já não tem que ver a) com os próprios objectos em questão sc. com aquilo que em cada caso é objecto de θεραπεία (e também objecto das τέχναι que lhe deve prestar assistência cognitiva), mas sim b) com a forma da própria θεραπεία enquanto tal e, mais precisamente, com a forma de relação com o βέλτιστον regional de cada vez em causa.

Mas expliquemo-nos melhor.

Para o fazermos, há que clarificar o segundo contraste desenhado por Sócrates – que faz intervir exactamente o mesmo tipo de consideração no caso do σῶμα e no caso da ψυχή, dando assim início a uma das componentes estruturais fundamentais da própria “antropologia da κολακεία”: a tese sobre a *isomorfia* entre os domínios (i.e., a tese sobre a *isomorfia* entre o que se passa com o σῶμα e o que se passa com a ψυχή).

Quer dizer, no caso desta segunda divisão, o que Sócrates tem em vista é o contraste entre duas formas de intervenção ou θεραπεία sc. de relação entre θεραπεία e a instância formal do βέλτιστον a que, por inerência, se acha dirigida. A primeira dessas formas tem que ver com o próprio projecto formal de obtenção do βέλτιστον. O ponto em causa é justamente que, por mais que à partida já seja claro que na θεραπεία do corpo está em causa o respectivo βέλτιστον (o βέλτιστον do corpo) e na θεραπεία da ψυχή está em causa o respectivo βέλτιστον (o βέλτιστον da ψυχή), saber isso (que é a base tudo) deixa, em certo sentido, por saber ainda “tudo”: a) em que é que consiste o βέλτιστον do corpo e em que é que consiste o βέλτιστον da ψυχή e b) que é que é preciso fazer para alcançar o βέλτιστον do corpo e que é que é preciso fazer para alcançar o βέλτιστον da ψυχή.

Tudo isto é imediatamente claro – e a questão que se põe é a de saber como é que isto não é tudo, como é que há lugar ainda para mais do que isto, de tal modo que tudo isto é apenas a “metade da coisa”. A resposta passa pela possibilidade de, ao tentar realizar tudo isto, ocorrerem desvios – em virtude dos quais não apenas se fica aquém



de conseguir alcançar as metas em questão, mas, na verdade, se fica preso ou desviado para *ainda mais longe* do que se estava à partida.

Podemos descrever tudo isto por via de uma comparação com a *Odisseia* – enquanto a *Odisseia* tem que ver com um caso de intervenção não-indiferente (e, nesse sentido, de *θεραπεία*). Por um lado, Ulisses precisa de saber que há que ir para Ítaca (não se esquecer de Ítaca, saber onde fica, o caminho para lá, que é que é preciso fazer para chegar a tomar efectivamente esse caminho, etc.). Mas, por outro lado, a *Odisseia* está marcada por todo um conjunto de *obstáculos* que o afastam do caminho para Ítaca, que o puxam para outro lado, etc. Ora, além da intervenção correspondente à própria ligação com Ítaca (e além do saber requerido para essa intervenção), Ulisses está dependente também de uma segunda forma de intervenção e de um segundo saber: aquele que tem que ver com a ultrapassagem e correcção de todos os obstáculos e a ultrapassagem e correcção de todos os desvios que perturbam a sua ligação com o próprio projecto de retorno.

Sem esta segunda componente nunca chegará a Ítaca. De sorte que, em última análise, ela é tão importante quanto a primeira. Sócrates fala das duas subdivisões da *θεραπεία* do *σῶμα* (ou melhor, da *τέχνη* de assistência cognitiva à *θεραπεία* do *σῶμα*), e das duas subdivisões *θεραπεία* da *ψυχή* (ou melhor, da *τέχνη* de assistência cognitiva à *θεραπεία* da *ψυχή*). Além disso, indica, com toda a clareza, que o princípio da subdivisão é, nos dois casos, semelhante. Mas nunca chega a denominar os dois pólos de afinidade desse princípio comum – quer dizer, que é que há de formalmente comum a) à *γυμναστική* e à *νομοθετική* e b) à *ιατρική* e à *δικαιοσύνη*. É ao leitor que fica deixada a incumbência de “pôr o nome a estes santos”. A tarefa é mais fácil no caso de b), pois é claro que, neste caso, o elemento decisivo é o carácter *correctivo* ou *de emenda* (se assim se pode dizer, a reposição do encaminhamento original, uma vez que se tenha produzido um efeito de desencaminhamento). Uma das particularidades da concepção exposta por Sócrates é justamente a de estabelecer uma tão vincada diferença entre esta componente e aquela que está em causa em “a)”. Sócrates sublinha, portanto, que aquilo que é preciso fazer (e aquilo que é preciso saber) quando se interpõe desencaminhamento é muito significativamente diferente do que é preciso fazer (e saber) pura e simplesmente para realizar o programa da própria vida, onde não se tenha produzido qualquer desencaminhamento.

Não cabe aqui discutir esta concepção. Terá de bastar a menção da sua presença (e que é ela que molda aquilo a que chamámos a *subdivisão da *θεραπεία* do *σῶμα* e da*

*θεραπεία da ψυχή* – ou seja, que é a preocupação de acentuar isto que leva a estabelecer 1) o *contraste* entre γυμναστική e ιατρική, bem como o *contraste* entre νομοθετική e δικαιοσύνη, mas também 2) a *afinidade* entre γυμναστική e νομοθετική e entre ιατρική e δικαιοσύνη. Quanto àquilo a que chamámos “a)” (ou seja, o elemento de afinidade entre a γυμναστική e a νομοθετική), é mais fácil perceber a sua natureza do que dar-lhe um nome que se adegue. Trata-se da *θεραπεία* (e do saber da *θεραπεία*) que permite chegar o mais directa e seguramente possível ao βέλτιστον, enquanto tal. Por isso lhe podemos chamar a *θεραπεία de simples majoração* ou *de simples maximização* (sc. de simples superlativação) de si. Dodds chama-lhe reguladora ou regulativa<sup>23</sup>.

No caso do corpo, ela corresponde à γυμναστική, enquanto a tarefa desta é justamente produzir um máximo de desenvolvimento de todas as faculdades do corpo saudável. No caso da ψυχή, esta forma de *θεραπεία* corresponde à νομοθετική: ao estabelecimento de νόμοι (de princípios ou leis que norteiam a acção) – pode-se dizer-se também que a *fixação dos rumos a tomar na condução da vida*.

Chama a atenção o facto de a linguagem utilizada por Sócrates transferir a tónica da esfera da ψυχή individual para a esfera da comunidade, da πόλις (se assim se pode dizer, da existência em comum). Essa sugestão parece confirmada e corroborada pelo facto de Sócrates designar toda a esfera da *θεραπεία* da ψυχή como πολιτική. Tudo isto parece ter que ver com a ideia de que a majoração ou superlativação de cada um não é possível sem a majoração da própria πόλις<sup>24</sup>. Mas, por outro lado, se não se está em erro, o sentido em que Sócrates usa o termo πολιτική neste contexto tem que ver com a concepção antiga de a identidade fundamental de cada um ser a sua identidade como πολίτης (não pura e simplesmente a sua identidade como indivíduo isolado, mas como cidadão). De todo modo, Sócrates não se terá esquecido de que está a falar disso que, na esfera da ψυχή, é o homólogo da intervenção no corpo – de uma intervenção que tem com objecto o corpo de cada um, de tal modo que também no caso da ψυχή se tratará de algo semelhante.

Em suma, a forma como Sócrates fala parece dar por adquirida a concepção de que a majoração ou superlativação da vida de cada um (o projecto de aquisição do βέλτιστον) é indissociável da majoração ou da superlativação da πόλις sc. da comunidade a que pertence. Por outras palavras, Sócrates não terá esquecido de que está

---

<sup>23</sup> Dodds, pág. 226

<sup>24</sup> Essa é uma concepção que, de todo o modo, está presente no *Górgias* desde o princípio do diálogo – desde logo porque a esfera da acção dos ῥήτορες, no sentido antigo do termo, é justamente a vida pública, ou a vida da comunidade.

a falar da *θεραπεία* da *ψυχή*. Acontece é que, ao chamar-lhe *πολιτική*, está a sublinhar o vínculo entre o indivíduo e a comunidade e o facto de a majoração em causa ter a sua condição decisiva, de que tudo depende, na própria *πόλις*<sup>25</sup>.

Em tudo isto, há que observar alguns aspectos relativos à terminologia adoptada por Sócrates e ao nexo que ela tem com a linguagem coeva sc. com conceitos a que se recorre noutros passos do *corpus platonicum*. Por um lado, quando fala de *γυμναστική*, *ιατρική*, *νομοθετική* e *δικαιοσύνη*, Sócrates está claramente a aludir a conceitos correntes no seu tempo – não está a introduzir novos termos, mas sim a fazer apelo a uma familiaridade que os seus interlocutores (e o leitor) já terão com os conceitos em causa. Mas isso não impede que, por outro lado, esteja a inovar – e, na verdade, a introduzir conceitos de *γυμναστική*, *ιατρική*, *νομοθετική* e *δικαιοσύνη* cuja carga semântica sc. cuja delimitação diferem de tudo quanto se encontra fora deste passo.

E é assim por duas razões: por um lado, Sócrates está a falar propriamente de *τέχναι*, de componentes cognitivas efectivamente marcadas por corresponderem ao padrão de exigência que fica posto em relevo pela contraposição *τέχνη/ ἐμπειρία καὶ τριβή*. Isso produz, desde logo, uma modificação significativa (uma transferência da tónica) – que é ainda maior no caso da *νομοθετική* e da *δικαιοσύνη*. Pois nenhuma destas duas noções tem no seu centro propriamente a ideia de uma *τέχνη* (quer dizer, a ideia de superlativa qualidade cognitiva). A carga semântica de *νομοθετική* até pode incluí-la (no sentido em que também pode implicar a ideia de uma habilitação cognitiva ao exercício da actividade legisladora). Mas não a inclui numa posição central tónica ou “protagonista”. E a noção de *δικαιοσύνη* tem este nexo com a ideia de capacidade cognitiva ainda mais esbatido. Na “antropologia da *κολακεία*”, pelo contrário, a ideia de *habilitação cognitiva* é *central* – ou melhor, estes termos designam propriamente a *habilitação cognitiva enquanto tal* (a forma superlativa de habilitação cognitiva em cada um dos domínios em questão).

Por outro lado, acresce ainda que, mesmo nos casos em que a ideia de habilitação cognitiva já está no centro das noções comumente usadas fora deste passo

---

<sup>25</sup> Em tudo isto, importa distinguir diversos estratos ou camadas de determinação, marcadas por nexos em virtude dos quais umas servem de desformalização às outras (i. e., umas servem de base e as outras de sobredeterminação das primeiras). Assim, se considerarmos o caso da *πολιτική*, é claro que na base de tudo está 1) a ideia daquilo a que chamámos a *θεραπεία*, determinada 2) pela sua aplicação ao caso da *ψυχή* e sobredeterminada 3) pela concepção de que esta última passa essencialmente pela condição do *πολιτής*, pela ligação com a *πόλις*, etc. Como resulta claro, “2)” equivale a uma desformalização de “1)”, enquanto “3)” equivale a uma desformalização de “2)”. Por outro lado, pode muito bem contestar-se “3)” (sustentando-se, por exemplo, que se trata de uma concepção histórica e culturalmente datada, que se pode deixar cair, etc.) sem que isso afecte em nada a determinação nuclear correspondente a “2)”, etc.

(é o que sucede, por exemplo, com a γυμναστική e a ιατρική), a *delimitação* fixada por Sócrates inova em relação àquilo que era comum. Assim, é claro que, para um leitor coevo, a γυμναστική e a ιατρική não seriam exactamente o mesmo. Mas isso de modo nenhum significa que valesse assim, sem mais, a ideia de que a γυμναστική é puramente *directiva* ou *reguladora* e a ιατρική puramente *correctiva*. Essa peculiar delimitação entre a γυμναστική e a ιατρική não era comum, não estava antecipada – é Sócrates quem a introduz neste passo do *Górgias*. Ora, é importante ter presente isto para não perder de vista o que está em causa nas palavras de Sócrates. É claro que ele pretende estar a fazer apelo a evidências comuns em relação às τέχναι que há (que toda a gente sabe que há). Mas, na verdade, o que está a apresentar é um novo reconhecimento do que tem de haver (mais precisamente: do que tem de haver *por requisito vital* – isto é, em virtude a) da própria estrutura da tensão de não-indiferença e b) do espaço da θεραπεία que efectivamente marca a própria vida e tanto quer dizer também c) dos requisitos cognitivos que a θεραπεία levanta). Nesse sentido, se assim se pode dizer (e substituindo a referência ao direito por uma referência às τέχναι), Sócrates está a falar muito mais *de iure constituendo* do que *de iure constituto*.

**6- O resultado da conjugação destes dois princípios: o “quaternário” das formas de θεραπεία e o quaternário das τέχναι de θεραπεία identificadas por Sócrates. Sentido e implicações do “mapa” que assim se desenha. Discussão mais detida das noções usadas por Sócrates para a caracterização de cada uma das componentes do “quaternário” que desenha.**

Configura-se, assim, um dos elementos fundamentais da “antropologia da κολακεία”: aquele a que podemos chamar o quaternário das τέχναι – ou melhor, o quaternário das diferentes direcções de θεραπεία a que corresponde o quaternário das τέχναι. Neste primeiro quaternário não importa apenas o contraste entre as quatro diferentes direcções ou as quatro diferentes instâncias que o compõem. Importa também a articulação fundamental em duas regiões, correspondentes respectivamente à esfera do σῶμα e à esfera da ψυχή, bem como o facto de as duas regiões em causa estarem, por sua vez, subdivididas – e isso de tal modo que há isomorfia entre elas e a relação entre

as componentes 1 e 2 é análoga à relação entre as componentes 3 e 4 (ou seja, como vimos, 1 desempenha um papel semelhante a 3, e 2 um papel semelhante a 4).

Visto isto, o ponto decisivo a que agora temos de atender é a forma como este quaternário fornece a chave para compreender um outro, que já antes referimos, mas ainda sem o designar como tal – o quaternário das diversas modalidades de *κολακεία*: a *ρήτορική*, a *ὀψοποιία*, a *κομμωτική* e a *σοφιστική*. Quando referimos este elenco de modalidades da *κολακεία* identificadas por Sócrates, vincámos que, pelo menos à primeira vista, ele tem o seu *quê* de bizarro e intrigante, já pelo carácter aparentemente heteróclito das componentes em causa, já por não se conseguir perceber, assim sem mais, de onde vem este peculiar conjunto de componentes e qual o nexos que há entre elas.

É essa dificuldade que agora já se presta a ser resolvida. Na concepção desenhada por Sócrates, o quaternário de modalidades da *κολακεία* tem a sua origem no quaternário das direcções fundamentais da *θεραπεία* que fazem a complexidade da forma da vida – e isto de tal modo que há total isomorfia entre os dois quaternários, e um é o “duplo do outro”. Por um lado, isso quer dizer que também no caso deste segundo quaternário a divisão fundamental passa pelo contraste entre duas esferas: a *κολακεία* relativa ao *σῶμα* e a *κολακεία* relativa à *ψυχή*. E isto de sorte que a *κομμωτική* e a *ὀψοποιία* se situam na esfera do *σῶμα* e constituem as duas principais componentes da *κολακεία* do *σῶμα*; enquanto que a *ρήτορική* e a *σοφιστική* se situam na esfera da *ψυχή* e constituem as duas principais componentes da *κολακεία* da *ψυχή*. Mas, por outro lado, o isomorfismo entre o quaternário das direcções de *θεραπεία* (sc. das respectivas *τέχναι*) e o quaternário das componentes da *κολακεία* faz ainda que também no caso destas últimas, tanto a) as relações entre as duas componentes da *κολακεία* do corpo (a que correspondem a *κομμωτική* e a *ὀψοποιία*) quanto b) as relações entre as duas componentes da *κολακεία* da *ψυχή* (a que correspondem a *ρήτορική* e a *σοφιστική*) sejam exactamente as mesmas que, respectivamente, entre c) a *γυμναστική* e a *ιατρική* e d) entre a *νομοθετική* e *δικαιοσύνη*. Por outras palavras, também no caso do quaternário da *κολακεία*, tanto no que diz respeito ao *σῶμα*, quanto no que diz respeito à *ψυχή*, há uma componente *directiva* ou *reguladora* (uma *κολακεία de simples majoração* ou *simples superlativação*<sup>26</sup>) e uma *κολακεία correctiva*, onde

---

<sup>26</sup> Ou, para dizer como Dodds, uma *κολακεία* regulativa.

está em causa qualquer coisa como *emendas*, que só têm lugar em virtude da ocorrência de desvios ou de desencaminhamentos.

Fica assim desenhado um nexó decisivo. O quaternário da *κολακεία* de modo nenhum ficou para trás na exposição de Sócrates. De facto, ainda se está a tratar dele. E fica também claro que a análise do quaternário das direcções da *θεραπεία* não corresponde a *uma outra averiguação* (à averiguação de outra coisa, completamente diferente), mas sim à identificação daquilo que dá forma ao próprio quaternário da *κολακεία*.

Tudo se passa como se a primeira exposição do quaternário da *κολακεία* o captasse ainda só *de fugida*, numa *primeira aproximação*. Essa particularidade reflecte-se justamente na própria forma, por assim dizer, *atabalhoadas* e *desorientadas* do primeiro elenco das componentes da *κολακεία* (que são citadas pela seguinte ordem: *ρήτορική*, *ὀψοποιία*, *κομμωτική*, *σοφιστική*). Tal enumeração mistura os elementos pertencentes à esfera do *σῶμα* e à esfera da *ψυχή* e não permite de modo nenhum surpreender o nexó entre a *κομμωτική* e a *ὀψοποιία*, por um lado, e entre a *ρήτορική* e a *σοφιστική*, por outro. Só à luz do quaternário das direcções da *θεραπεία* (sc. das *τέχναι* que prestam assistência cognitiva à *θεραπεία*) as diferentes componentes da *κολακεία* vão, se assim se pode dizer, ao seu lugar – fazendo aparecer assim também o nexó que sustentam entre si.

Percebe-se assim a que ponto faz sentido dizer que *não se trata pura e simplesmente de dois quaternários*, mas sim de *um quaternário que tem a sua génese no outro – e reflecte o outro*.

Mas isto não é tudo – e, em certo sentido, ainda deixa escapar o essencial.

Com efeito, Sócrates não se limita a chamar a atenção para o facto de o quaternário das diferentes modalidades de *κολακεία* radicar no quaternário das diferentes direcções de *θεραπεία* – e ter, por isso, exactamente a mesma estrutura. Para além disso, descreve o nexó entre ambos os quaternários em termos que vêm retomar um dos temas centrais do “preâmbulo cognitivo” da “antropologia da *κολακεία*” (e que, na nossa análise desse preâmbulo, já adiantámos que é também um fio condutor e um tema constante de toda a “antropologia da *κολακεία*”): o tema da *máscara* e da *usurpação da identidade*.

Vejamos agora melhor este aspecto decisivo.

Nesta parte da exposição da “antropologia da *κολακεία*”, o tema da *máscara* e da *usurpação da identidade* aflora duas vezes. Em primeiro lugar, aflora logo em 463c,

numa fase inicial da apresentação do argumento, quando Sócrates está a fazer entrar em cena a possibilidade de a ῥητορική ser uma forma de κολακεία. Depois, volta a aparecer mais desenvolvidamente em 464b – e de tal modo que Sócrates recorre a ele expressamente para descrever a forma da constituição de um quaternário a partir do outro.

O primeiro enunciado é quase telegráfico – tão telegráfico que tudo se conjura para dificultar ou impedir a compreensão do que está a ser dito (até mesmo porque nele já se recorre ao conceito de πολιτική sc. τέχνη πολιτική), o qual, no momento em que este enunciado entra em cena, ainda não foi introduzido – e que, portanto, só se conseguiria entender tendo dons de adivinhação. Sócrates diz que a ῥητορική é uma imagem/simulacro de uma parte da πολιτική: “Ἔστιν γὰρ ἡ ῥητορική κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον πολιτικῆς μορίου εἶδωλον”. Retrospectivamente, percebe-se a) que Sócrates já está a entender a πολιτική no sentido que entretanto vimos (ou seja, como algo que corresponde à esfera da θεραπεία relativa à própria ψυχή) – e que, além disso, b) já tem em vista a subdivisão da πολιτική (sc. da θεραπεία relativa à ψυχή) e, muito em especial, aquela parte dela que é a δικαιοσύνη. Em suma, Sócrates já está a pressupor aquela compreensão do nexos entre a ῥητορική e a δικαιοσύνη que vem a ser explicitada mais tarde no texto. Mas aqui interessa especialmente o facto de o nexos em causa ser caracterizado recorrendo ao conceito de εἶδωλον (quer dizer, de imagem/simulacro).

Não é este o lugar para analisar detidamente o fenómeno da imagem (sc. da imagem/simulacro) e as perspectivas que sobre esta matéria se acham desenvolvidas no *corpus platonicum*. Temos de nos limitar a lembrar aqui alguns pontos mais essenciais, que nos põem na pista da peculiar relação para que Sócrates aponta quando apresenta a ῥητορική como εἶδωλον.

No reconhecimento platónico do que constitui uma imagem (uma εἰκών e, por maioria de razão, um εἶδωλον), avultam fundamentalmente duas propriedades fundamentais. Em primeiro lugar, o que constitui uma imagem enquanto tal é uma forma de *transgressão de identidade*, em virtude da qual a imagem assume a identidade daquilo de que é imagem – e de tal modo que o põe a aparecer em si, ou se põe como constituindo em si um aparecimento disso de que é imagem. Este primeiro traço da constituição de uma imagem vai a tal ponto que a imagem se presta a ser confundida com o original – a ser tida por ele, a fazer-se passar por ele. Mas, em segundo lugar, sendo assim, a imagem não faz mais do que assumir uma identidade que, na verdade, não é a sua – quer dizer, a imagem constitui-se como tal a partir do momento em que

vai de certo modo *além de si* (e assume a identidade da própria coisa a que diz respeito). Quer dizer:, a imagem não consegue ser efectivamente *nada* daquilo que pretende ser. – *esgota-se nesse mero pretender-ser* e nunca chega a ser mais do que isso.

Onde e quando uma imagem é confundida com a própria coisa a que diz respeito e consegue fazer-se passar por ela, disso resulta um *duplo escondimento*: em primeiro lugar, mesmo que a imagem esteja constitutivamente referida à própria coisa e não possa ser confundida com a própria coisa a não ser num quadro em que há uma relação com esta, a confusão da imagem com a própria coisa desvia a referência à própria coisa (a referência que, de todo modo, há e continua a haver): desvia-a para a imagem que se faz passar por ela – e faz perder, assim, o rasto da própria coisa em causa (que fica como que eclipsada, posta fora do horizonte, em virtude de uma ilusória convicção de já se ter acesso a ela quando, na verdade, não se tem acesso a mais do que uma imagem); mas, em segundo lugar, precisamente porque a imagem se confunde com a própria coisa a que diz respeito e se faz passar por ela, a própria imagem fica também ela escondida *na diferença que de facto a separa da própria coisa* (quer dizer: a imagem – aquilo que propriamente a faz – fica tão tapada pelo facto de ser confundida com a própria coisa, quanto a própria coisa pelo facto de ser confundida com a imagem)<sup>27</sup>.

Este breve esboço terá de bastar para fixar aquele que é o ponto essencial: quando Sócrates diz que a ῥητορικὴ é uma imagem/simulacro de uma parte da πολιτικὴ, não está apenas a dizer que há uma certa *parecença* ou *afinidade* entre a ῥητορικὴ e a parte da πολιτικὴ em questão (isto é, a δικαιοσύνη). Está a dizer muito mais do que isso: está a apontar para aquela *radical proximidade de identidade*, e não menos *radical distância de identidade*, que é própria da relação entre uma imagem e aquilo de que o é (e que permite, justamente, o fenómeno da confusão e usurpação de identidade: que um X assuma a máscara de ser um Y que, na verdade, fica muito longe de ser, e tape Y com a máscara da sua confusão com X – e, além disso, também o próprio X com a máscara da sua confusão com Y<sup>28</sup>).

Mas isto que assim se desenha muito telegraficamente já em 463c fica muito mais claramente desenhado nos enunciados de 464b – onde, de resto, já não está em causa apenas o nexo entre uma componente do quaternário da κολακεία (a ῥητορικὴ) e uma componente do quaternário da θεραπεία (a δικαιοσύνη), mas sim uma descrição do

---

<sup>27</sup> Sobre este aspecto veja-se: Ramos, J., *Força e Fraqueza da Imagem. A versão Platónica de La Trahison des Images*, Dissertação, Lisboa, FCSH, 2018.

<sup>28</sup> A fórmula de 463c alude muito condensadamente a tudo isto – numa referência tão breve e sibilina que pode muito bem deixar escapar o seu significado (mantendo-o como que cifrado).



princípio geral da constituição do duplo quaternário que se acha no centro da “antropologia da κολακεία” sc. uma descrição da gênese de um quaternário (o quaternário da κολακεία) a partir do outro (o quaternário da θεραπεία).

Sócrates diz: “(...) ἡ κολακευτική (...) ὑποδῶσα ὑπὸ ἕκαστον τῶν μορίων, προσποιεῖται εἶναι τοῦτο ὅπερ ὑπέδω”.

Consideremos um pouco mais detidamente os pontos que Sócrates põe em destaque e as implicações de que se revestem. Antes do mais, Sócrates fala da relação entre cada membro de um quaternário e o seu homólogo no outro. Quer dizer, ele está a descrever a relação entre o primeiro momento no quaternário da κολακεία e o primeiro momento no quaternário θεραπεία, entre o segundo momento no quaternário da κολακεία e o segundo momento no quaternário da θεραπεία, e assim sucessivamente. Em segundo lugar, a relação que está a ser descrita é, em todos os casos, uma relação *assimétrica* – tal que, em todos eles, um elemento do quaternário da κολακεία põe a máscara de ser um elemento do quaternário da θεραπεία (e em nenhum caso se verifica a relação inversa<sup>29</sup>).

Por outro lado, o peculiar nexos em questão é descrito por meio das seguintes determinações:

a) ὑποδῶναι, termo que exprime justamente a ideia do pôr uma máscara, cobrir-se com uma máscara – e, por extensão, a ideia de representação de um papel;

b) προσποιεῖται εἶναι τοῦτο ὅπερ ὑπέδω – que reforça a ideia do *fingimento* ou da *representação* – da assunção do papel correspondente à máscara que se põe (cada componente do segundo quaternário põe a máscara do – faz de conta que é o – seu homólogo no primeiro quaternário);

E ainda:

c) ὑπόκεισθαι (465a: “Τῇ μὲν οὖν ἰατρικῇ (...) ἡ ὁψοποικὴ κολακεία ὑπόκειται· τῇ δὲ γυμναστικῇ κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον τοῦτον ἡ κομμωτική”); o termo exprime a ideia de usar uma máscara, pôr uma máscara – ou, para usar a formulação de Dodds<sup>30</sup>, o termo exprime “the state resulting from the act of ὑποδῶναι”.

Há que reconhecer que dificilmente se poderia ser mais explícito e insistente na marcação da ideia da *máscara* e da *usurpação de identidade*. E o que isto significa é que o quaternário da κολακεία não é outra coisa senão um quaternário integralmente

<sup>29</sup> De tal modo que é todo o quaternário da κολακεία que é apresentado a pôr a máscara do quaternário da θεραπεία.

<sup>30</sup> Dodds, pág. 230.

constituído por imagens/simulacros do quaternário da *θεραπεία*: um quaternário de máscaras sc. de instâncias usurpadoras de identidade (cujas identidades não são senão a de se fazer passar por aquilo que não são).

Este é um ponto em que se tem de insistir para não perder de vista aquilo para que Sócrates aponta. O que está em jogo no segundo quaternário distingue-se justamente por não ter nenhuma identidade autónoma, da mesma forma que uma imagem se distingue por não ter nenhuma identidade autónoma: por estar sempre já referida àquilo de que é imagem (e por só poder ser imagem a partir do momento em que esteja referida a isso); mas, por outro lado, o que está em jogo no segundo quaternário também se distingue por se achar completamente privado da possibilidade de ser efectivamente isso a que se acha constitutivamente referido (tal como uma imagem está totalmente privada da possibilidade de ser efectivamente aquilo de que é imagem). Também a *κολακεία* (tanto o quaternário dela, quanto cada uma das suas componentes) não possui um carácter tal que é o que é (um X só seu) e depois se faz passar por Y. Acontece antes que, tal como no caso das imagens, o estar constitutivamente referido ao outro – o estar em transgressão de identidade, o fazer-se passar por outro – é constitutivo de toda a *κολακεία* (e de cada instância de *κολακεία*) enquanto tal.

O que Sócrates descreve tem, portanto, as características que passamos a enunciar (chamando *primeiro* quaternário ao quaternário da *θεραπεία* – da *θεραπεία* efectivamente assistida por uma *τέχνη* – e chamando *segundo* quaternário ao quaternário da *κολακεία*): não há pura e simplesmente dois quaternários desligados, mas sim um duplo quaternário, constituído de tal modo que o segundo quaternário está em intrínseca ligação com o primeiro e constitutivamente referido ao primeiro. Mas isto não é tudo. Pois o essencial reside propriamente no facto de um dos dois quaternários ser o espelho (um espelho anamórfico) do outro e ser integralmente constituído como que por *imagens* especulares anamórficas do outro – de tal modo que a) de um lado estão meras imagens, meras pretensões de ser o outro, e b) do outro lado é que está aquilo que essas imagens pretendem ser. Em suma, o segundo quaternário (o quaternário da *κολακεία*) é um "duplo" de meras máscaras do (meras pretensões de ser o) quaternário da *θεραπεία* – das múltiplas direcções de aproximação ao βέλτιστον.

É importante perceber bem isto, até mesmo porque, se não for esse o caso, se perde completamente de vista um ponto que pode parecer paradoxal mas que na verdade está implicado no que acabamos de dizer. Sócrates fala de dois quaternários, sim, um dos quais é como que uma imagem especular do outro – é essa a tese da “antropologia da *κολακεία*”. Mas, sendo assim, não é de modo nenhum esse o ponto de vista *da própria κολακεία* (sc. o *ponto de vista do segundo quaternário*: a perspectiva que se tem quando se vê segundo a sua óptica ou a partir dele). Não: para o ponto de vista do segundo quaternário *só há um quaternário*, que é ele mesmo (e esse quaternário já é igual ao primeiro)<sup>31</sup>.

Como dissemos, isto pode surpreender, mas apenas enquanto não se tiver suficientemente em conta a diferença entre aquilo que se percebe quando se tem noção de que há confusão e aquilo que se percebe *na própria óptica da confusão* (enquanto se está dominado por ela). No primeiro caso, tem-se consciência de que há duas instâncias diferentes – que se fundem, porque uma se faz passar pela outra. A confusão percebida como tal traduz-se justamente no reconhecimento de duas instâncias diferentes umas das outras e de que há que distinguir uma da outra. Na óptica da confusão, pelo contrário, a própria confusão não aparece (pura e simplesmente não figura) – a sua eficácia e o seu domínio geram justamente o seu desaparecimento. Por isso, perde-se inteiramente o rasto da diferença entre o X que se faz passar por Y e o Y por que X se faz passar. Os dois valem pura e simplesmente *como o mesmo* – quer dizer, justamente, não aparecem *dois*: aparece apenas *um*. Por outras palavras, ao contrário do que pode parecer, o que é próprio do segundo quaternário é fazer-se passar pelo primeiro e eliminar do horizonte tudo o que este tem de irreduzível ao segundo que se faz passar por ele (isto é, o que é característico do segundo quaternário é apagar o rasto do primeiro em tudo o que ele tem de próprio).

Este é um ponto em que não é demais insistir porque, sem uma nítida noção dele, fica completamente desfigurado aquilo que Sócrates pretende pôr em relevo – ou seja, justamente aquilo que está no centro da “antropologia da *κολακεία*”. O que

---

<sup>31</sup> Quer dizer, o quaternário da *κολακεία* vê-se a si mesmo muito simplesmente como quaternário da *θεραπεία*.

caracteriza o duplo quaternário descrito por Sócrates é que a constituição do segundo quaternário não dá lugar a qualquer percepção de haver dois: o segundo quaternário eclipsa o primeiro e consiste precisamente nesse mesmo peculiar eclipse. Ou, como também se pode dizer (usando a formulação a que já várias vezes recorremos), o segundo quaternário tem que ver com um fenómeno *de usurpação da identidade do primeiro* – de tal modo que, quando se está embarcado nessa usurpação de identidade (com ela a vigorar), o segundo quaternário faz-se passar pelo primeiro, vale por ele – e, (n.b.: nesse sentido), *é* o primeiro. De onde resulta que, nessas circunstâncias, não aparecem dois quaternários, mas apenas um (a saber, o segundo quaternário a fazer-se passar pelo primeiro).

Mas isto ainda não é tudo. O exposto já permite ver a) a ideia fundamental dos dois quaternários na sua articulação um com o outro, e b) o que há de especial no nexo de usurpação de identidade, que é aquele que Sócrates pretende estabelecer entre o primeiro e o segundo quaternário, enquanto este último consiste num εἶδωλον ou numa máscara do primeiro – quer dizer, enquanto a κολακεία consiste num εἶδωλον ou numa máscara daquilo que está em causa no quaternário da θεραπεία (isto é, num εἶδωλον ou numa máscara do pleno cumprimento do programa vital inerente à vida humana). Mas, por outro lado, só com o exposto ainda não fica suficientemente desenhado um aspecto essencial de tudo isto – o facto de o segundo quaternário não estar ligado ao primeiro (e *cada momento* do segundo quaternário não estar ligado a *cada momento* do primeiro) apenas por um nexo de simulação ou usurpação de identidade – mas sim, na verdade, por uma *multiplicidade de nexos*, de tal forma que o que separa os dois quaternários (e cada uma das componentes de um de cada uma das componentes do outro) não é um único “fingimento” ou uma única ilusão, mas sim uma *constelação* deles.

Para o percebermos bem, há que ter presente, antes do mais, que a estrutura da própria θεραπεία, enquanto tal, envolve sempre uma multiplicidade de elementos em estreita ligação uns com os outros. Assim, para haver θεραπεία é necessária a ligação a) a um objecto dela (por exemplo, o σῶμα ou a ψυχή), b) ao βέλτιστον sc. à desformalização do βέλτιστον respectivo – e de tal modo que tudo isto está dependente c) de uma componente cognitiva (e tanto quer dizer também: da *qualidade* da componente cognitiva) relativa ao reconhecimento tanto c.1) do próprio objecto, quanto

c.2) do βέλτιστον sc. da respectiva desformalização, e ainda c.3) da própria qualidade cognitiva<sup>32</sup>.

Sócrates vinca esta estrutura formal *invariável* e ao mesmo tempo também a possibilidade da sua *variação* – muito em especial, o facto de que basta haver variação da qualidade cognitiva (quer dizer, várias formas, mais e menos perfeitas de reconhecimento do terreno da θεραπεία) para se produzirem diferentes versões de tudo isto (isto é, diferentes versões do σῶμα, diferentes versões da ψυχή, diferentes versões do βέλτιστον, diferentes versões da própria qualidade cognitiva da perspectiva que se tem). Por outras palavras, Sócrates vinca ao mesmo tempo a *variabilidade caleidoscópica* destas diversas componentes e o *nexo invariável* que há entre elas (o nexo que lhe permite referir-se metonimicamente a umas por via da menção das outras).

Se estivermos atentos a este ponto, ficamos em condições de perceber um outro – que é aquele que aqui procuramos vincar: que a distância entre o primeiro e o segundo quaternário (sc. entre cada membro do segundo e cada membro do primeiro) não passa por um único desvio sc. por uma única usurpação de identidade – mas sim por várias, em regime de acumulação.

- 7- Do “quaternário” ao “duplo-quaternário”: o passo fundamental de constituição da “antropologia da κολακεία”. A duplicação do quaternário e as suas raízes. De novo a questão dos “suportes cognitivos”. A concentração na relação τέχνη/ἐμπειρία-que-se-faz-passar-por-τέχνη. Pseudo-τέχνη e pseudo-θεραπεία. A génese do “duplo-quaternário”. A relação de espelho entre os dois “quaternários” em causa. O lugar da κολακεία no “duplo-quaternário”: a correlação entre o segundo-“quaternário” (o “duplo”) e a κολακεία. Κολακεία e pseudo-τέχνη e pseudo-θεραπεία. A κολακεία como εἶδωλον. O objecto da κολακεία como εἶδωλον. Os sentidos em que se pode falar do objecto da κολακεία como εἶδωλον. O papel central do εἶδωλον na constituição do “segundo quaternário”. Nexos entre isto e o papel do εἶδωλον no preâmbulo cognitivo da “antropologia da κολακεία”. O jogo de perspectivas entre os dois “quaternários”: como o segundo se confunde com o primeiro e produz um eclipse dele. Balanço preliminar.**

---

<sup>32</sup> Isto é, a qualidade cognitiva do reconhecimento da própria qualidade cognitiva.

No princípio deste estudo, vimos que a diferença ou o desvio aqui em causa passa pelo facto de nada no segundo quaternário ter o carácter de τέχνη, mas sim o de ἐμπειρία que se faz passar por uma τέχνη. O que está em causa é uma usurpação da identidade cognitiva. Mas a essa usurpação da identidade cognitiva correspondem, como vimos, diferentes versões do σῶμα (do que o σῶμα é, de como se acha constituído, do que está em causa nele, etc.), e assim também diferentes versões da ψυχή (do que ela é, de como se acha constituída, do que está em causa nela, etc.), – e podemos também acrescentar: várias versões de qual é a ligação entre o σῶμα e a ψυχή (de como essa ligação se acha constituída e do que está em causa nela). Por outras palavras, ao “caleidoscópio” cognitivo (às diferentes qualificações cognitivas opostas que Sócrates faz corresponder ao primeiro e ao segundo quaternário) correspondem muitos diversos reconhecimentos do objecto da θεραπεία. Ou, como também podemos dizer, a γυμναστική não vê o mesmo (não tem a mesma versão do σῶμα) que a κομμωτική; da mesma forma que a ιατρική não vê o mesmo (não tem a mesma versão do σῶμα) que a ὀψοποιία; assim como a νομοθετική não vê o mesmo (não tem a mesma versão da ψυχή) que a σοφιστική; e a δικαιοσύνη sc. a τέχνη que lhe corresponde não vê o mesmo (não tem a mesma versão da ψυχή) que a ῥητορική.

Mas isso, por sua vez, também não é tudo. Pois algo de equivalente vale também para o *reconhecimento do βέλτιστον* (desde logo, do βέλτιστον regional) que domina cada uma das τέχναι do primeiro quaternário e cada uma das não-τέχναι que lhes correspondem no segundo quaternário. E daí resultarão, em cada caso, θεραπείαι (quer dizer, não o esqueçamos, tensões de não-indiferença e tentativas de intervenção no curso das coisas) muito diferentes. Mas tudo isso de tal modo que, no primeiro quaternário, onde está efectivamente assegurada a qualidade cognitiva dos “diagnósticos” traçados, a θεραπεία pode corresponder efectivamente ao seu próprio programa (ao programa que lhe inere por natureza), enquanto que, no segundo quaternário, a falta de qualidade cognitiva compromete o reconhecimento que se faz das coisas e abre a porta a que a própria θεραπεία seja pura e simplesmente uma *imagem/simulacro* de si mesma – isto é, esteja também ela afectada por uma usurpação de identidade, em resultado da qual, fica muito aquém de ser efectivamente aquilo que pretende ser.

Em resumo, tal como a θεραπεία, também a κολακεία consiste sempre numa constelação de diversas componentes estritamente ligadas entre si. Ou seja, todas as componentes estruturais da κολακεία estão preenchidas por usurpações da identidade

das correspondentes componentes estruturais da *θεραπεία*. De sorte que, como dissemos, a *κολακεία* não é *simplesmente* – mas sim *multiplamente* – uma máscara: não está constituída por um *único*, mas sim por *vários* momentos de não-ser-aquilo-que-pretende-ser e pelo qual se faz passar. Há como que uma *forma* comum – a forma do *εἶδωλον*, do *ὑποδῦναι*, do *προσποιεῖσθαι*, do *ὑποκείσθαι* – e são múltiplas instanciações dessa forma comum que compõem, não apenas o segundo quaternário, mas, de facto, cada uma das suas componentes.

\*

Mas, sendo assim, nada disso invalida que, no centro do segundo quaternário (no fulcro da sua constituição – e isso quer dizer: no fulcro da constituição de cada uma das suas componentes: da *κοιμωτική*, da *ὀψοποιία*, da *σοφιστική* e da *ρήτορική*), esteja um *εἶδωλον*, um *ὑποδῦναι*, um *προσποιεῖσθαι*, um *ὑποκείσθαι* específico que, de certo modo, tem protagonismo – não porque possa ocorrer independentemente dos demais aspectos, mas porque nele se condensa todo o desvio, toda a ilusão que também marcam as demais componentes. Essa componente protagonista é aquela que tem que ver com a substituição do *βέλτιστον* ou com a usurpação da identidade que também se produz a seu respeito. É esse o ponto que agora importa focar um pouco mais detidamente.

O que está aqui em jogo é (mesmo que isso não seja posto em relevo no passo do *Górgias* que aqui estamos a analisar), uma vez mais a questão do *Priamel*, da tensão de não-indiferença humana (e do correspondente *Priamel* da *θεραπεία* humana). Quer dizer, o que aqui está em jogo é o superlativo – a vinculação primária ao superlativo e a tarefa suscitada pela própria vinculação primária ao superlativo – a tarefa da respectiva desformalização.

Entre os vários aspectos que moldam cada componente do segundo quaternário (quer dizer, cada uma das componentes da *κολακεία*), está ao mesmo tempo presente a) uma relação com o *βέλτιστον*, b) a interposição de um momento de usurpação de identidade (de *εἶδωλον*, de *ὑποδῦναι*, de *προσποιεῖσθαι* e de *ὑποκείσθαι*) em relação a ele. É esse o aspecto que Sócrates tem especialmente em vista na “antropologia da *κολακεία*”.

Como vimos (e já voltaremos a ver com mais precisão, analisando as formulações a que Sócrates recorre para expor a sua tese), a determinação que entra em cena a usurpar a identidade do βέλτιστον é a χάρις sc. a ἡδονή. Ela intervém, como denominador comum, tanto na κομμωτική quanto na ὁμοιοποιία – na σοφιστική como na ῥητορική. Mas o importante não é apenas o facto de ela exercer essas funções de denominador comum. Não menos importante é a forma como as exerce, o motivo por que as exerce ou o modo específico como afecta cada uma das diferentes modalidades de θεραπεία, que acabam por ser apenas um simulacro (uma puramente ilusória pretensão de ser) θεραπεία. Em todos os casos, tanto na κομμωτική quanto na ὁμοιοποιία, tanto σοφιστική quanto na ῥητορική, a ἡδονή sc. a χάρις intervém porque usurpa a identidade do βέλτιστον. É isso que propriamente constitui a κολακεία, enquanto tal. E o que está a ser apresentado por Sócrates na descrição que faz do segundo quaternário é uma *multiplicidade de casos de usurpação da identidade do βέλτιστον*<sup>33</sup>.

Acontece, entretanto, que a compreensão dos enunciados do *Górgias* sobre esta matéria se presta precisamente a mal-entendidos que fazem perder a pista daquilo para que, se não estamos em erro, esses enunciados apontam. O principal desses mal-entendidos tem que ver com a compreensão do desvio para a ἡδονή (da substituição do βέλτιστον pela ἡδονή) como se se tratasse de uma pura substituição – tal que a presidência por A (a presidência pelo βέλτιστον) desse lugar à presidência por B (a presidência pela ἡδονή), com o βέλτιστον a desaparecer completamente do horizonte.

Esse entendimento dos enunciados do *Górgias* (sc. dos enunciados da “antropologia da κολακεία”) pode sugerir-se com tanto maior força quanto até parece estar em condições de invocar a seu favor enunciados do próprio texto. Assim, em 464d, onde se descreve o princípio da constituição da própria κολακεία enquanto tal, e aquilo a que aqui chamámos o desvio do βέλτιστον para a ἡδονή, Sócrates diz: “ὑποδῦσα ὑπὸ ἕκαστον τῶν μορίων, προσποιεῖται εἶναι τοῦτο ὅπερ ὑπέδου, καὶ τοῦ μὲν βελτίστου οὐδὲν φροντίζει, τῷ δὲ ἀεὶ ἡδίστῳ θηρεύεται τὴν ἄνοιαν καὶ ἐξαπατᾷ, ὥστε δοκεῖ πλείστου ἀξία εἶναι.” E um pouco mais abaixo, volta a dizer algo que parece ir, lapidariamente, no mesmo sentido: “(...) ὅτι τοῦ ἡδέος στοχάζεται ἄνευ τοῦ βελτίστου.”<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> N.b.: uma multiplicidade de casos de usurpação da identidade do βέλτιστον que é copossibilitada por uma constelação de outros momentos de usurpação de identidade (de εἰδωλον, de ὑποδύναι, de προσποιεῖσθαι sc. de ὑποκείσθαι): todos aqueles a que acima fizemos referência.

<sup>34</sup> 465a



Mas, de facto, tudo isto (toda essa forma de leitura dos enunciados em questão) não resulta senão de um mal-entendido. É verdade que Sócrates está a falar de qualquer coisa como um *descaso* do βέλτιστον (um deixar de ligar, um passar a ter como instância orientadora e reguladora a ἡδονή, etc.). Ou seja, é verdade que Sócrates está a falar de qualquer coisa que *deixa de fora* o βέλτιστον, que o faz desaparecer do horizonte. Mas o ponto decisivo está em que não há uma única maneira de fazer desaparecer algo (de o tirar completamente do horizonte) – a saber, a completa ausência de qualquer relação com ele. Também há uma outra maneira de produzir essa eliminação – e de a produzir precisamente no contexto de uma referência a isso (e mantendo a referência a isso): justamente aquela que tem que ver com a usurpação da identidade. Pois, como vimos, se há usurpação da identidade e se ela funcionar de forma eficaz, a instância “usurpadora” absorve em si a referência à identidade usurpada, eliminando-a assim completamente do horizonte (quer dizer, eliminando-a enquanto ela difere da identidade da instância usurpadora que se faz passar por ela). Ora, é isso que está em causa nas palavras de Sócrates – que, como vimos, põe toda a tónica no fenómeno da máscara, do προσποιεῖσθαι e da usurpação da identidade.

Por outras palavras, Sócrates não está de modo nenhum a sustentar que, na κολακεία, se interrompe ou suspende aquilo a que chamámos a vinculação primária ao βέλτιστον (a vinculação primária tanto da não-indiferença, quanto da intervenção no curso das coisas – quer dizer: da θεραπεία) ao βέλτιστον. Na verdade, está a sustentar a tese contrária: a de que essa vinculação primária *nunca se interrompe*. Acontece é que a ἡδονή pode assumir a pretensão de ser o βέλτιστον (ou seja, acontece é que a ἡδονή pode *fazer-se reconhecer-se como βέλτιστον, fazer-se passar por βέλτιστον*<sup>35</sup>). Mas isso de tal modo que a própria relação com a ἡδονή – a relação com a ἡδονή que tem lugar quando há presidência dela (a relação com a ἡδονή que há no domínio da κολακεία em cada uma das partes do primeiro quaternário: na κομμωτική, na ὀψοποιία, na σοφιστική e na ῥητορική) – nunca é só uma relação com a própria ἡδονή enquanto tal, completamente autónoma (completamente independente de qualquer outra determinação), mas sim uma relação com a ἡδονή *como βέλτιστον* – ou seja, sempre já (e sempre ainda) uma relação primária ao βέλτιστον (que desformaliza o βέλτιστον como ἡδονή).

Tocamos aqui o ponto decisivo.

---

<sup>35</sup> Coisa que, segundo Sócrates, como vimos, só é possível num contexto de *deficit* cognitivo.

Em última análise, Sócrates sustenta três teses que constituem como que a “alma” da sua “antropologia da *κολακεία*”.

Na base de tudo está a tese sobre a vinculação primária de toda a não-indiferença humana ao superlativo sc. ao *βέλτιστον* – e tanto quer dizer: a tese sobre a especificidade absoluta dessa determinação e a sua irreducibilidade a qualquer outra.

Em segundo lugar, Sócrates também sustenta a tese de que a relação de um ser humano com a *ἡδονή* sc. com o *ἡδύ* (ou seja, a base daquilo a que chama *κολακεία*) nunca é uma relação *absoluta*, só com isso – mas sempre já, por sua própria natureza, também uma relação com o *βέλτιστον*; e isso de tal modo que, quando a *ἡδονή* assume a presidência da tensão de não-indiferença e da *θεραπεία* (quer dizer: quando a *ἡδονή* assume a presidência da vida), o faz sempre por força de qualquer coisa como uma *equação* fundamental (uma *equação* no sentido etimológico do termo: o estabelecimento de uma igualdade ou correspondência). A equação em causa é aquela que equipara (que estabelece a igualdade ou correspondência) entre a *ἡδονή* sc. o *ἡδύ* (ou, para sermos mais precisos, o *ἡδιστον*) e o *βέλτιστον*. Ora, esta equação distingue-se ao mesmo tempo por duas propriedades que à primeira vista podem parecer incompatíveis. Por um lado, enquanto equação, está essencialmente referida a *dois* termos que ela põe em relação um com o outro. Por outras palavras, ela tem que ver com duas determinações que não são absolutamente idênticas. Mas, por outro lado, sendo assim, o sentido da equação em causa é justamente estabelecer *identidade* entre essas duas determinações – e isso de tal modo que o resultado da equação é precisamente uma *evidência* de que o *βέλτιστον* e o *ἡδιστον* são pura e simplesmente “*a mesma coisa*”. Por outras palavras: a eficácia da equação – quer dizer, o facto de ela ficar a valer absolutamente sem qualquer restrição – apaga o rasto da diferença entre os termos em causa (e, na verdade, apaga também o rasto da própria equação enquanto tal: da sua presença, das funções que exerce e do facto de tudo depender dela).

Isto leva-nos à terceira tese de Sócrates (quer dizer, à terceira tese fundamental da sua “antropologia da *κολακεία*”). Esta terceira tese é a de que este efeito da equação em causa põe como que um “ponto cego” no centro de tudo aquilo que Sócrates chama *κολακεία*, pois tapa (e faz perder inteiramente o rasto de) a própria equação, enquanto tal (o papel fundamental que ela desempenha), ao mesmo tempo que também tapa (e faz perder inteiramente o rasto do) facto de que o *βέλτιστον*, enquanto tal, tem uma determinação própria diferente da do *ἡδιστον* – uma determinação própria que é completamente irreducível ao *ἡδιστον* e que fica eclipsada por força da referida equação

(que, assim, esconde dos seres humanos isso mesmo de que fundamentalmente se trata nas suas vidas: isso mesmo a que está primariamente vinculada a tensão de não-indiferença que os domina).

Como dissemos, esta terceira tese está ligada à forma como o εἶδωλον, o ὑποδῦναι, o προσποιεῖσθαι e o ὑποκεῖσθαι se aplicam não apenas aos demais aspectos constituídos da κολακεία, mas também a este componente nuclear: a própria relação com o βέλτιστον. E é precisamente isso que se ilustra na comparação que Sócrates faz entre aquilo que se passa com as crianças em relação à εὐεξία do corpo (isto é, ao βέλτιστον do corpo) e aquilo que se passa com os adultos em relação ao βέλτιστον da ψυχή. Se se tratar de escolher os melhores alimentos a fornecer ao corpo, aos olhos dos que não sabem aquele que domina a ὁψοποιία facilmente parecerá mais competente do que o médico (464d) – porque os alimentos propostos pela ὁψοποιία terão a vantagem do ἡδύ, isto é, seduzirão pelo agrado que provocam (ou, mais precisamente, seduzirão porque aquilo que têm de agradável se confunde com a εὐεξία: com o próprio bem-estar do corpo sc. com o próprio superlativo do corpo). Mas a razão por que o fazem é algo ligado ao fenómeno central da usurpação central da identidade: a ὁψοποιία “ποιεῖ μὲν δοκεῖν εὖ ἔχειν τὸ σῶμα (...), ἔχει δὲ οὐδὲν μᾶλλον.”<sup>36</sup> E o mesmo vale também para a ψυχή. Em suma, tudo depende da capacidade do ἡδύ (sc. da ἡδονή) para se fazer passar pelo εὖ (pelo βέλτιστον). Mas essa capacidade (essa possibilidade que há de a δοκούσα εὐεξία parecer mais εὐεξία do que a própria εὐεξία, quando, na verdade, difere da εὐεξία e só faz mal ao corpo) é que permite a κολακεία, conferindo-lhe o poder que tem.

Em suma, tudo depende da possibilidade de um βέλτιστον *aparente* (de algo que, sem o ser e correspondendo a um desvio relativamente ao βέλτιστον, tem a capacidade de se fazer passar por ele). O exemplo do ἡδύ (sc. do agradável) em relação ao corpo é usado por Sócrates para ilustrar ao mesmo tempo a) a possibilidade de não correspondência ou divergência entre o βέλτιστον e o ἡδύ, e b) a forma como isso não impede o ἡδύ de parecer o βέλτιστον (de se fazer passar pelo βέλτιστον), de tal modo que é essa sua confundibilidade com o βέλτιστον (a forma como consegue ser εἶδωλον em relação ao βέλτιστον – quer dizer, o ὑποδῦναι, o προσποιεῖσθαι sc. o ὑποκεῖσθαι em relação a ele) que lhe confere o poder de presidência de que se reveste (incluindo a própria prevalência sobre a efectiva εὐεξία ou o verdadeiro βέλτιστον, cuja identidade usurpa).

---

<sup>36</sup> 464a-b

- 8- A antropologia do “duplo-quaternário” e a questão da confusão entre ἀγαθόν (sc. εὐεξία, superlativo, etc.) e ἡδονή. Dois aspectos fundamentais: a análise que Sócrates faz dos “termos” desta confusão e a análise que faz da forma desta confusão. Aprofundamento deste último aspecto: εἶδωλον e προσποιεῖσθαι, εἶδωλον e “usurpação da identidade”. O modelo de confusão desenhado por Sócrates. A nova versão do ὁμοῦ de Anaxágoras. Contraste entre o conceito de ὁμοῦ em Anaxágoras e o conceito de ὁμοῦ que se acha no centro da “antropologia da κολακεία”. Balanço final: a ambiguidade fundamental da εὐεξία sc. do ἀγαθόν e a questão da ética.

E que é isto que Sócrates tem em mente – eis o que se volta a desenhar com toda a nitidez em 465c, no final da exposição da “antropologia da κολακεία”. Depois de ter apresentado os diversos pontos de que aqui procurámos dar conta, Sócrates desenha, em particular, o nexos de afinidade entre as diferentes componentes da κολακεία e a correspondência que há entre a κομμωτική e a γυμναστική, por um lado, e a σοφιστική e a νομοθετική, por outro – bem como entre a ὀψοποιική e a ιατρική, por um lado, e a ῥητορική e a δικαιοσύνη, por outro: “ὅτι ὁ κομμωτικὴ πρὸς γυμναστικὴν, τοῦτο ὀψοποιικὴ πρὸς ιατρικὴν· μᾶλλον δὲ ὧδε, ὅτι ὁ κομμωτικὴ πρὸς γυμναστικὴν, τοῦτο σοφιστικὴ πρὸς νομοθετικὴν, καὶ ὅτι ὁ ὀψοποιικὴ πρὸς ιατρικὴν, τοῦτο ῥητορικὴ πρὸς δικαιοσύνην.”<sup>37</sup> E a este respeito faz um conjunto de observações sobre as características do olhar humano, a que dá um certo desenvolvimento.

De sorte que a “antropologia da κολακεία” – que começa, como vimos, com um “preâmbulo gnosiológico” – acaba também com uma “coda gnosiológica”, a que aqui importa prestar atenção.

Sócrates fala de *diferentes entre si* que, por serem ou estarem próximos, são confundidos, de tal forma que se convertem no mesmo – isto é, acabam *por passar por serem o mesmo* (ou por serem vistos como sendo o mesmo): “Ὅπερ μέντοι λέγω, διέστηκε μὲν οὕτω φύσει· ἅτε δ’ ἐγγὺς ὄντων φύρονται ἐν τῷ αὐτῷ καὶ περὶ ταῦτα σοφισταὶ καὶ ῥήτορες”<sup>38</sup>.

Este fenómeno *de fusão aparente do que difere* é apresentado por Sócrates como algo que se passa em relação ao nexos entre os σοφισταὶ e os ῥήτορες. Quer dizer, o

---

<sup>37</sup> 465c

<sup>38</sup> 465c

fenómeno de confusão em causa é descrito em relação à diferença entre a) a componente *directiva, regulativa* (de simples majoração ou simples superlativação) da *θεραπεία* da *ψυχή* e b) a componente correctiva dessa mesma *θεραπεία*. Mas, contrariamente ao que pode parecer, Sócrates não está de modo nenhum a sugerir que esta confusão só se produz nesse contexto particular. De facto, logo a seguir, sugere a ocorrência de algo da mesma ordem em relação à diferença entre a *ὁψοπουική* e a *ιατρική* (quer dizer, entre uma componente do quaternário da *κολακεία* e aquela componente do quaternário da *θεραπεία* cuja identidade essa tenta usurpar). Isso sugere, com toda a nitidez, que está, então, a falar de um condicionamento *geral da possibilidade de confusão* – quer dizer, da possibilitação da fusão de diferentes: da constituição de identidades que iludem a diferença entre duas determinações na verdade diferentes umas das outras (mas que, apesar da diferença que as separa, aparecem fundidas).

Por uma questão de economia, chamar-lhe-emos aqui *identidades em “curto circuito”*, vincando que a sua constituição tem que ver com o modelo específico da *usurpação de identidade* anteriormente descrito e é copossibilitada por uma espécie de *fraqueza da nossa capacidade de discernimento*, cujo poder, no que diz respeito à distinção entre não-idênticos, está muito longe de ser pleno (de sorte que não apenas se acha exposta à *possibilidade de* – mas é, na verdade, dada a – *perceber dois*<sup>39</sup> *como um*).

O ponto decisivo desta “coda gnosiológica” da “antropologia da *κολακεία*” é, portanto, uma descrição do fenómeno global de exposição à confusão, de que a) a articulação fundamental entre as duas componentes do duplo quaternário e também b) o *deficit* na identificação de todas as componentes de cada um dos quaternários (quer dizer, a própria possibilidade de perceber cada um dos quaternários sob um efeito de confusão dos seus elementos e, portanto, com redução do respectivo cardinal) são uma manifestação.

Sócrates não diz que estamos condenados a ver assim. Fala justamente da possibilidade de conseguirmos superar esta peculiar modalidade de ambliopia – e faz depender a decisão desta alternativa de haver aquilo que descreve como uma prevalência do *σῶμα* ou uma prevalência da *ψυχή* (de tal modo que a esta última é

---

<sup>39</sup> Ou mais que dois.

atribuída a responsabilidade de desfazer a confusão – enquanto o domínio do σῶμα é apresentado como aquele em que ela campeia). Formula esta tese como se segue:

*Καὶ γὰρ ἄν, εἰ μὴ ἡ ψυχὴ τῷ σώματι ἐπεστάται, ἀλλ' αὐτὸ αὐτῷ, καὶ μὴ ὑπὸ ταύτης κατεθεωρεῖτο καὶ διεκρίνετο ἢ τε ὀψοποικὴ καὶ ἡ ἰατρικὴ, ἀλλ' αὐτὸ τὸ σῶμα ἔκρινε σταθμώμενον ταῖς χάρισι ταῖς πρὸς αὐτό, τὸ τοῦ Ἀναξαγόρου ἄν πολὺ ᾗν, ὃ φίλε Πῶλε – σὺ γὰρ τούτων ἔμπειρος – ὁμοῦ ἄν πάντα χρήματα ἐφύρετο ἐν τῷ αὐτῷ, ἀκρίτων ὄντων τῶν τε ἰατρικῶν καὶ ὑγιεινῶν καὶ ὀψοποικῶν.<sup>40</sup>*

São vários os aspectos que importa assinalar, independentemente da questão mais complexa (que aqui deixamos em aberto) de saber que conceito de σῶμα e que conceito de ψυχή estão aqui em jogo.

O primeiro ponto tem que ver com a própria ideia de *encruzilhada* entre o domínio da confusão (sc. do olhar amblíope) e a alternativa (quer dizer, o desfazer daquilo a que chamámos “identidades em curto circuito”).

O segundo ponto a assinalar tem que ver com a forma como Sócrates se expressa, descrevendo a cláusula de domínio da ψυχή (quer dizer, do desfazer da confusão) como se o seu cumprimento fosse aquilo que em regra se passa e o seu incumprimento estivesse no *irrealis*. Vendo bem, esta formulação é irónica, pois inverte a situação real (como o leitor muito bem sabe) – dizendo que, se não fosse assim (se não houvesse o domínio da ψυχή, etc.) aconteceria... *aquilo que o leitor sabe que de facto acontece*. Ou seja, Sócrates diz que, se não houvesse comando por parte da ψυχή (se o corpo estivesse entregue a si próprio e fosse o próprio corpo a “discernir”, não se distinguiria entre a ὀψοποικὴ καὶ ἡ ἰατρικὴ (quer dizer, não se perceberia a diferença de nível entre ambas, etc.). Mas o que está a ser posto em destaque por Sócrates é que, em regra, não se faz essa distinção como se deveria fazer – e isso justamente porque não há o referido comando por parte da ψυχή: quem “manda” é o corpo, a óptica do corpo, etc. De sorte que o “ὁμοῦ πάντα χρήματα” de Anaxágoras, a que Sócrates faz referência, não corresponde ao *irrealis* em que as palavras de Sócrates o põem. Não: o “ὁμοῦ πάντα χρήματα” é de facto o que se está a passar na maior parte dos casos.

E essa é a primeira particularidade da referência que Sócrates faz à fórmula de Anaxágoras: o “ὁμοῦ πάντα χρήματα” não é posto como algo distante (que não está a ter lugar), mas exactamente o contrário: como aquilo que efectivamente reina em nós. A segunda particularidade tem que ver com o facto de Sócrates não estar a falar de um

---

<sup>40</sup> 465d

"ὁμοῦ πάντα χρήματα" cosmológico ou ontológico, mas sim de um "ὁμοῦ πάντα χρήματα" gnosiológico.

Mas, seja como for, a referência ao "ὁμοῦ πάντα χρήματα" de Anaxágoras (bem como o facto de, ironicamente, a fórmula de Anaxágoras ser usada para descrever a nossa própria situação) põe problemas a que importa estar atento.

O modelo cosmogónico de Anaxágoras é um modelo de progressiva ἀπόκρισις, de progressiva diferenciação (de progressiva separação dos diferentes) a partir de um estado original de confusão (sc. de *perfunção* total: de confusão, perfusão ou confluência de todos os diferentes) que a fórmula "ὁμοῦ πάντα χρήματα" se destina a exprimir.

Ao aplicar essa fórmula à nossa própria condição, Sócrates não está a dizer que nos caracterizamos por algo equivalente ao "ὁμοῦ πάντα χρήματα" original (àquele de que fala Anaxágoras) – quer dizer, ao "ὁμοῦ πάντα χρήματα" no sentido mais estrito, correspondente a uma total fusão de todas as determinações. Não é isso que Sócrates está a dizer – e nunca o poderia dizer, pelo menos com fundamento e com sentido, dado que continuamente testemunhamos como o campo daquilo que nos aparece está *os antípodas disso* e corresponde, por assim dizer, a um “festival da ἀπόκρισις” – a um “festival” de contrastes, de diferenças etc. Mas, por outro lado, isso não impede que o complexo das unidades habitualmente diferenciadas (quer dizer, daquilo que, onde estamos, já resulta claramente de uma complexíssima ἀπόκρισις) esteja constituído de tal modo que tudo aquilo que nele se acha diferenciado (tudo o que nele é contraposto, todos os diferentes) ainda encerre em si uma muito significativa multiplicidade de diferentes fundidos uns com os outros – quer dizer, seja ele próprio constituído por um ὁμοῦ cuja ἀπόκρισις continua por fazer. Ou seja, o facto de já haver uma extraordinária amplitude de ἀπόκρισις não impede que, se examinarmos os diferentes que estão contrapostos, acabamos por descobrir que cada um deles corresponde a um fusão de identidades diferentes, no regime daquilo a que chamámos "identidades em curto-circuito".

Podemos exprimir isto por meio de uma imagem, a que Sócrates não recorre, mas que julgamos exprimir bem aquilo que tem em vista quando sugere que a nossa própria condição está marcada por ὁμοῦ. Uma rede pode ser *mais ou menos apertada* – de tal maneira que àquilo que numa rede menos apertada forma uma unidade (algo “simples”) correspondem várias unidades diferentes entre si, uma vez que a malha se aperte. Sócrates está a descrever o ponto de vista em que o nosso olhar habitualmente está estabilizado como um ponto de vista onde a ἀπόκρισις está ainda muito longe de ter

sido levada até ao fim (e de não deixar valer como identidade nada de não-idêntico). Esta ἀπόκρισις incompleta e como que a-meio-caminho faz que cada unidade diferenciada por nós seja, ela própria, uma “unidade em curto circuito” – também ela constituída por ὁμοῦ (por um ὁμοῦ ainda a desfazer). É com este remate gnosiológico (que constitui uma das suas peças mais importantes, essencial para compreender tudo o resto)<sup>41</sup> que se conclui a exposição da “antropologia da κολακεία”: a κολακεία é, de uma ponta à outra, um produto deste peculiar condicionamento gnosiológico: um produto do ὁμοῦ.

Com tudo isto, fica claramente desenhado o panorama que Sócrates traça na sua “antropologia da κολακεία”. O fenómeno do ὁμοῦ, posto em evidência naquilo a que chamámos a “coda gnosiológica”, constitui a forma de tudo o mais – a forma do duplo-quaternário (ou a forma da nossa percepção habitual do duplo-quaternário).

Também podemos dizer que constitui a forma do seu *não-aparecimento* – i. e.:

a) do facto de, como dissemos, fazer parte do duplo-quaternário ele não aparecer como duplo-quaternário, mas como algo simples (com o plano do segundo quaternário – quer dizer, o plano da κολακεία – a fazer-se passar pelo primeiro ou pelo único que há) e também

b) do facto de a maior parte das vezes a própria estrutura do quaternário nem sequer aparecer como tal – de sorte que, como dissemos, também há um fenómeno de confusão entre os quatro elementos que constituem o quaternário enquanto tal (quer dizer, ὁμοῦ em virtude do qual os quatro elementos não aparecem claramente distinguidos uns dos outros, mas pelo menos parcialmente fundidos ou em conflagração uns com os outros).

No meio deste panorama, como dissemos, Sócrates dá especial atenção ao ὁμοῦ entre o βέλτιστον e a esfera da χάρις sc. da ἡδονή – ou, mais precisamente, entre o βέλτιστον e o ἥδιστον. Trata-se de um caso específico de ὁμοῦ (sc. daquilo a que chamámos “identidade em curto-circuito”) – mas ao mesmo tempo também do momento nuclear que “faz agulha” para a κολακεία e é a “chave” dela (se assim se pode dizer, o A e o Ω dela).

---

<sup>41</sup> E que, por outro lado, constitui um dos textos maiores da história do conceito de confusão, mesmo que raramente ou nunca seja mencionado nesse contexto.



Visto isto, importa agora considerar a ligação entre o panorama que assim se desenha (a perspectiva rasgada pela “antropologia da *κολακεία*”) e a questão do Ético sc. da Ética.

O ponto decisivo é a clivagem entre o *βέλτιστον* (aquilo a que, segundo Sócrates, está primariamente vinculada toda a tensão de não-indiferença e, portanto, também toda a *θεραπεία* humana) e a *χάρις* ou *ἡδονή* sc. o *ἥδιστον*. Por um lado, Sócrates reconhece a possibilidade de – e até a tendência para – uma fusão entre estes dois pólos; de sorte que até parecem uma e a mesma coisa. Se fossem mesmo uma e a mesma coisa, haveria um conflito frontal entre o que quer que fosse diferente do *ἥδιστον*<sup>42</sup> e a orientação inerente da não-indiferença humana). Mas, por outro lado, Sócrates sustenta a tese de que essa fusão ou identificação é um caso particular do fenómeno global de *ὁμοῦ* gnosiológico que nos caracteriza – ou seja, resulta pura e simplesmente de um condicionamento de confusão ou de falta de discernimento.

Mas vejamos melhor este ponto.

Em primeiro lugar, no centro da “antropologia da *κολακεία*” está qualquer coisa como a redução do *ἥδιστον* (sc. de toda a esfera da *χάρις* ou da *ἡδονή*) a algo completamente desprovido de autonomia – a uma desformalização do *βέλτιστον*, sempre dependente de um secreto cordão umbilical que a liga a ele<sup>43</sup>. Em suma, a “antropologia da *κολακεία*” é relevante relativamente à questão da ética, porque abre a possibilidade de a orientação hedonista da não indiferença não corresponder a uma implantação “de raiz” (aquela a que está primariamente vinculada toda a nossa tensão de não-indiferença). Nesse sentido, abre a porta a qualquer coisa como uma erradicação do prendimento à *ἡδονή* sc. à *κολακεία* – o qual, segundo Sócrates, nunca é *primeiro*, mas sempre *segundo*.

Em segundo lugar, a desformalização do *βέλτιστον* que, segundo Sócrates, constitui toda e qualquer *κολακεία* é apresentada por ele como *problemática* – e, na verdade, por duas razões (uma das quais é claramente enunciada, a outra não, embora seja algo em cuja pista se fica posto a partir do que Sócrates expressamente diz).

---

<sup>42</sup> E, portanto, também o Ético.

<sup>43</sup> Um cordão umbilical que se mantém secreto justamente por causa do *ὁμοῦ*, i. e. do “nevoeiro gnosiológico” que lhe corresponde.

A razão explicitamente focada por Sócrates prende-se com o facto de, segundo ele, haver uma não-correspondência entre as duas determinações em causa (o βέλτιστον e o ἥδιστον) – se assim se pode dizer, uma não-correspondência do respectivo teor, em virtude da qual o ἥδιστον não apenas difere do βέλτιστον, mas na verdade pode até levar para muito longe deste.

A razão que Sócrates não invoca expressamente, mas que também torna problemática a equação que equipara o βέλτιστον e o ἥδιστον está intimamente ligada a essa primeira – tão intimamente ligada que é indissociável dela. Referimo-nos ao cabimento de *alternativas* – de outras possibilidades de desformalização do βέλτιστον que entram em concorrência com o ἥδιστον, pondo assim em evidência que o βέλτιστον não está de raiz comprometido com o ἥδιστον e, por mais formal que seja, possui um teor próprio, passível de outras desformalizações.

Uma dessas outras possibilidades de desformalização corresponderia à tensão de não-indiferença filotímica – ao superlativo da φιλοτιμία, enquanto tal. Não pertence aqui analisar as suas características. Mas é claro que:

- a) a inclinação filotímica (e, por maioria de razão, o superlativo da sua satisfação) difere do que está em causa na esfera da ἡδονή, e isto de tal modo que
- b) ela pode muito bem estar em rota de colisão com a maximização da ἡδονή (e implicar até algo que se situa nos antípodas do ἥδιστον), mas
- c) isso não impede não só a sua relevância no que diz respeito à identificação do βέλτιστον mas inclusivamente a possibilidade de uma "candidatura" exclusiva sc. de uma equação (de uma evidência de correspondência entre o superlativo filotímico e o βέλτιστον) tão absoluta como aquela que Sócrates procura pôr em causa relativamente à ἡδονή e ao ἥδιστον.

A outra possibilidade de desformalização do βέλτιστον que se perfila no horizonte – e que é aquela a que, na continuação do *Górgias* mais se presta atenção, focando-se o "ou/ou" que a separa da desformalização "hedonista" e tentando-se identificar melhor os traços que lhe correspondem – é a desformalização a que, por uma questão de economia, podemos chamar "ética".

Na “antropologia da κολακεία” não se encontra uma única palavra a seu respeito. Mas isso não impede que a “antropologia da κολακεία” seja como que o ponto arquimédico em que, no *Górgias*, se abre a porta à esfera do Ético. E isto porque, como vimos, na “antropologia da κολακεία” se tenta identificar a vinculação primária de toda a não-indiferença e de toda a θεραπεία humanas (sc. de toda a nossa condução da vida)

e se põe em evidência que, em vez de haver, de raiz, vinculação primária a um programa de vida concreto (e, muito em especial, em vez de haver vinculação primária a um programa orientado para a ἡδονή sc. para o ἥδιστον), há "apenas" a vinculação primária a uma determinação *formal*. Essa determinação formal constitui como que uma *encruzilhada* – uma encruzilhada que (é esse o ponto que aqui procuramos pôr em relevo) tem como uma das suas possibilidades justamente aquela desformalização do βέλτιστον que leva àquilo a que mas tarde se veio a chamar o "ético".

Por outras palavras, o ponto decisivo que procuramos pôr em destaque é, se assim se pode dizer, a *anfibia* do βέλτιστον – a *ambiguidade* ou o carácter "sibilino" da determinação primacial da vida humana, que nos permite falar de qualquer coisa como a "*esfinge do βέλτιστον*" (uma esfinge, como se o seu carácter esfíngico não bastasse, no meio da "ambliopia" ou do "nevoeiro gnosiológico" do ὁμοῦ). A "antropologia da κολακεία" permite perceber melhor este carácter "esfíngico" do βέλτιστον e o modo como confere à vida humana um cunho enigmático. Mas ao mesmo tempo também permite compreender a posição que o ético tem na referida encruzilhada (i.e., em relação à referida anfibia e ao carácter "sibilino" do βέλτιστον): o ético é uma possibilidade de desformalização do βέλτιστον. Uma vez percebido isso, fica aberta a porta para aquilo que ganha contornos no resto da "partida de xadrez" do *Górgias*: uma tentativa de fundar a tese de que essa possibilidade de desformalização não é apenas uma possibilidade entre outras: é a única que efectivamente corresponde ao βέλτιστον. Mas a tentativa de fundar essa tese (até mesmo porque o *Górgias* não a leva até ao fim, antes deixa tudo a meio-caminho) é muito complexa – e cai já fora da análise que aqui nos propusemos levar a cabo.

## Bibliografia

### Fontes

- KANT, I., *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa, Edições 70, LDA, 2014.
- PLATO, *Alcibiades*, ed. E. Capps, T.E. Page, W.H.D. Rouse, Ontario, University Library of Toronto.
- PLATO, *Gorgias*, ed. Eric R. Dodds, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- PLATÓN, *Gorgias*, ed. Ramón Serrano Cantarín; Mercedes Díaz de Cerio Díez, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.
- PLATÓN, *Gorgias*, Madrid, Gredos, 2000.
- PLATÃO. *Górgias*, Lisboa, Edições 70, 2011.
- XENOFONTE, *Memorabilia* III, 14. London, Harvard University Press, 1923.

### Estudos

- BENARDETE, S., *The Rhetoric of Morality and Philosophy: Plato's Gorgias and Phaedrus*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- BRYANT, J.M., *Moral Codes and Social Structure in Ancient Greece: A Sociology of Greek Ethics from Homer to the Epicureans and Stoics*, Albany, State University of New York Press, 1996.
- CAIRNS, D., *Aidôs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- CARVALHO, M.J., *O Caso do Cogito no Filebo*, in: IDEM et al. (ed.), *Incursões no Filebo*. Estudos sobre Platão, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 2012.
- CARVALHO, M.J. e FIDALGO, T. (Eds.) *Plato's Gorgias – Labyrinth and Threads*. Coimbra, IEF, 2016.
- COTTINGHAM, J., *Philosophy and the Good Life: Reason and the Passions in Greek, Cartesian and Psychoanalytic Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- DEVETTERE, R.J., *Introduction to Virtue Ethics: Insights of the Ancient Greeks*, Washington, Georgetown University Press, 2002.
- DILMAN, I., *Morality and the Inner Life: A Study in Plato's Gorgias*, London, Macmillan, 1979.
- EISELEN, C., *Sidon: A Study in Oriental History*. Gorgias Press LLC, 2007.

- ERLER, M. (ed.), *Gorgias - Menon: Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum* (Symposium Platonicum, 7), Sankt Augustin, Academia, 2007.
- HOLOWCHACK, M., *Happiness and Greek Ethical Thought* (Thoemmes Continuum Studies in Ancient Philosophy), London, Bloomsbury, 2004.
- HUBY, P.M., *Greek Ethics*, London, Macmillan, 1967.
- IRANI, T., *Plato on the Value of Philosophy. The Art of Argument in the Gorgias and Phaedrus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.
- J. N. DAVIDSON, *Courtesans and Fishcakes. The Consuming Passions of Classical Greece*, N.Y., St. Martin's Press, 1998.
- KARDARAS, N., *How Plato and Pythagoras Can Save Your Life: the Ancient Greek Prescription for Health and Happiness*, San Francisco, Conari Press, 2011.
- LAIDLAW, J., *The Subject of Virtue: An Anthropology of Ethics and Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- LAWRENCE, J e WUERTH, J., *Perfecting Virtue: New Essays on Kantian Ethics and Virtue Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- MATT, V., *Psychology of Life Satisfaction*, N.Y., Nova Science Publisher, 2012.
- MCGROARTY, K., *Plotinus on Eudaimonia: A Commentary on Ennead I.4.*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- M. PELLEGRINO, *Utopie e immagini gastronomiche nei frammenti dell'archaia*, Bologna, 2000.
- NUSSBAUM, M.C., *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- RAMOS, J. *Força e Fraqueza da Imagem. A versão Platónica de La Trahison des Images*, Dissertação, FSCH, Lisboa, 2018.
- REIS, B., *The Virtuous Life in Greek Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- SIRGY, M.J., *The Psychology of Quality of Life: Hedonic Well-Being, Life Satisfaction, and Eudamonia*, Dordrecht, Springer Netherlands, 2012.
- STAUFFER, D., *The Unity of Plato's 'Gorgias': Rethoric, Justice, and the Philosophical Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- TARNOPOLSKI, C. H., *Prudes, Perverts, and Tyrants: Plato's Gorgias and the Politics of Shame*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2010.
- WHITE, M.D., *Kantian Ethics and Economics: Autonomy, Dignity and Character*, Stanford, Stanford University Press, 2011.